This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

DA
.L49

16509

University of Wisconsin
LIBRARY.

No. 16509

DA
.L49

URKUNDENFUNDE

ZUR

GESCHICHTE DES CHRISTLICHEN ALTERTUMS.

VON

Dr. GOTTHARD VICTOR LECHLER,

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE, GEH. KIRCHENRAT IN LEIPZIG.

LEIPZIG, 1886.

VERLAG VON ALEXANDER EDELMANN,

UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

\ 6509
DA
·L49

Inhalt.

Seite

Vorwort 1
I. Vollständige Handschrift der Clementinischen Homilien 3
II. Auxentius zur Geschichte Ulfila's 6
III. *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* 17
IV. Urkunden in syrischer Sprache 24
A. Drei Ignatius-Briefe in syrischem Text 27
B. Melito's „Rede an Kaiser Antoninus" 28
C. Bardesanes, „Gesetze der Länder" 29
D. Athanasius, Festschreiben 33
E. Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte 36
V. Die Sinaitische Bibelhandschrift 40
A. Barnasbrief 41
B. Der Hirte des Hermas 43
VI. Vollständige Handschrift „beider Clemensbriefe" 43
VII. Tatian's Diatessaron in Ephraem's Commentar 52
VIII. Eusebius' Kirchengeschichte in syrischer und armenischer Übersetzung . 61
IX. *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* 63
Schlusswort 75

Das Zeitalter, in dem wir leben, zeichnet sich vor vielen anderen Zeiten dadurch aus, dass eine überraschend grosse Anzahl von Denkmälern und Urkunden des christlichen Altertums entdeckt und veröffentlicht worden ist. Es dürfte der Mühe wert sein, eine Überschau zu unternehmen über Entdeckungen und Funde auf diesem Gebiete, welche innerhalb der letzten 50 Jahre gemacht wurden. Wenn ich mich nicht täusche, so sind ungefähr seit der Mitte der dreissiger Jahre merkwürdig viele Dinge dieser Art zu Tage gekommen, verhältnissmäsig weit zahlreichere und ihrem Wert nach weit bedeutendere, als viele Jahrzehente vorher. Wie kommt das? Aufmerksamkeit und Fleiss der Forscher war gewachsen; daraus erklärt sich einigermassen die Fülle der Erfolge. Jedoch ist unverkennbar, dass eine besondere Gunst göttlicher Vorsehung über den Bemühungen der Gelehrten so wie der Gönner wissenschaftlicher Arbeiten gewaltet hat. Allerdings erstrecken sich die Entdeckungen von bisher völlig unbekannten, oder verloren geglaubten Urkunden auf den ganzen Verlauf der Kirchengeschichte von Anfang bis auf die neueste Zeit. Um nur einige wenige Beispiele herauszugreifen, so schlägt hier aus dem Mittelalter ein das kurze katharische Rituale, welches Prof. Cunitz aus Strassburg in einer Bibliothek zu Lyon entdeckte, und 1852 herausgab, ein überaus wertvoller Rest von der, wie man glaubte, spurlos vernichteten Literatur der Katharer. Aus der Reformationszeit nenne ich ausschliesslich nur das köstliche Büchlein „Von der Wohlthat Christi". Dasselbe war in italienischer Sprache verfasst und 1542 gedruckt worden, in Hunderttausenden von Exemplaren verbreitet, in's Französische, Englische, Spanische übersetzt; aber die Inquisition hatte es zu vertilgen gewusst. Als Leopold Ranke 1834 seine „Geschichte der römischen Päpste" schrieb, konnte er sagen, jene Schrift sei bis auf die letzte Spur verschwunden; auch Macaulay hielt es für unmöglich, noch ein einziges Exemplar davon aufzufinden. Da wurde 1853 ein Exemplar des italienischen Originals auf der Bibliothek des St. Johns College in Cambridge entdeckt, 1855 herausgegeben, und sofort in mehrere neuere Sprachen

übersetzt. Die kleine Schrift, laut der Untersuchung Benrath's, nicht von Aonio Paleario, sondern von einem Mitglied des Valdés'schen Kreises in Neapel, (dem Mönch Don Benedetto von Montova) verfasst, gehört vermöge der Einfalt und Klarheit, der Anmut und Salbung, womit, ohne alle Polemik, die evangelische Wahrheit darin dargelegt ist, zu den herrlichsten Erzeugnissen christlichen Schrifttums.

Allein ich sehe mich genötigt, mich auf einen Teil zu beschränken, und habe mir vorgesetzt, nur dasjenige in's Auge zu fassen, was in die Geschichte des christlichen Altertums, d. h. der sechs ersten Jahrhunderte eingreift. Hiemit ist der Endpunkt bestimmt, bis zu welchem in Hinsicht der beleuchteten Gegenstände diese Übersicht herabgeführt werden soll. Als Anfangspunkt in Betreff der beleuchtenden Urkunden und Denkmäler, welche zur Kenntniss der Gegenwart gebracht wurden, glaube ich das Jahr 1835 annehmen zu dürfen, so dass die folgende Uebersicht gerade einen Zeitraum von 50 Jahren umfasst. Von dem genannten Jahr an nahm z. B. die Katakombenforschung in Italien, namentlich in Rom, einen bemerkenswerten Aufschwung, nachdem 1830 Röstell durch seine Abhandlung in der Beschreibung Roms von Platner, Bunsen, Gerhard und Röstell wirksame Anregung gegeben hatte. — Es war im Sommer 1837, dass der Meister der geographischen Wissenschaft, Karl Ritter, bei einer Reise nach Griechenland, auf einer kleinen Insel im ägeischen Meer, Sikinos, eine verlassene Kirche in wilder, einsamer Berggegend besuchte, in welcher er nebst dem ihn begleitenden Altertumsforscher, Prof. Ross, einen antiken Marmortempel des pythischen Apollo erkannte; nur das Dach war zum Kirchendach mit Glockenturm umgewandelt. Jenes bis dahin unbekannt gebliebene Gebäude ist ein kirchengeschichtliches Denkmal, welches durch sich selbst dafür zeugt, dass vielfach antike heidnische Tempel in christliche Kirchen umgewandelt worden sind. Das geschah allerdings nicht vor dem völligen Ersterben des Heidentums in der Bevölkerung, d. h. in Griechenland wohl nicht vor dem VI. Jahrhundert nach Christo. Wir werden uns jedoch im Folgenden auf Urkunden des christlichen Altertums beschränken, und Denkmäler, wie Kirchen- und Klosterbauten, Gräber, Katakomben und dergleichen, bei Seite lassen [1]).

[1]) Nachdem obiges bereits zum Druck gesetzt war, fand ich, dass Dr. J. B. Lightfoot im Nachtrag zu seiner Ausgabe der Briefe des röm. Clemens, 1877.

Um aber die Urkundenfunde im engeren Sinne zu besprechen, glaube ich die Zeitfolge der Entdeckung als massgebend für die Ordnung der Gegenstände zu Grunde legen zu sollen. Ich sage: die Zeit der Entdeckung, nicht der Veröffentlichung, weil in Folge zufälliger Umstände die letztere hie und da sich beträchtlich verzögert hat.

Letzteres war sogleich bei der ersten hier zu erwähnender Urkunde der Fall, welche seit dem Jahre 1835 zum Vorschein gekommen ist. Albert Dressel, ein Philologe aus der Provinz Sachsen († 1875), war in Rom mit Durchforschung griechischer Handschriften der Vatikanischen Bibliothek beschäftigt, als ihm 1837 (*quindecim abhinc annis*, sagt er in der Vorrede seiner Ausgabe der Clem. Homilien, welche vom 1. Juli 1852 datirt ist) in demjenigen Theil der Bibliothek, welcher der Ottobonische heisst, eine Abschrift der Homilien zu Gesicht kam, welche offenbar kritisch vorzüglicher war, als die den sämtlichen bisherigen Ausgaben zu Grunde gelegte Handschrift der Pariser Bibliothek. Indessen dieser Umstand an sich würde dem Fund noch keine so grosse Bedeutung verleihen. Das Vorhandensein einer bisher unbekannten Handschrift, von besserer Textgestalt, für eine pseudoepigraphische haeretische Schrift, würde nur einen untergeordneten Wert in Anspruch nehmen können. Allein die Hauptsache ist, dass die neu entdeckte Handschrift den Text vollständig enthält. Die Pariser Handschrift (Cod. graec. 930.) kündigt zwar in ihrer Ueberschrift an, dass das Buch 3 Vorworte und 20 Homilien enthalte; allein sie ist unvollständig, denn sie bricht mitten in einem Satze des § 14 der 19. Homilie ab, so dass der Rest der 19. und die ganze 20. Homilie fehlen. Sie fehlten schon, als Cotelier 1672 die Homilien zum erstenmal herausgab in Verbindung mit den Werken der apostolischen Väter. Seither suchte man den abhanden gekommenen Schluss der dem römischen Clemens untergeschobenen Homilien, aber vergebens, bis der junge deutsche Gelehrte denselben auf der Vaticanischen Bibliothek entdeckte.

Der Schluss der Homilien besitzt aber eine besondere Bedeutung als Zeugniss für das Johanneische Evangelium. Bevor dieser Schluss bekannt war, bestand eine Meinungsverschiedenheit über die Frage,

S. 251 f. eine Aufzählung der seit Jahren entdeckten urchristlichen Denkmäler gegeben hat, welche jedoch ausserordentlich kurz gefasst ist.

ob der Verfasser der angeblich clementinischen Homilien das vierte Evangelium kenne und verwende oder nicht. Credner, Hilgenfeld und Zeller bestritten die Benutzung des Evangeliums Johannis durch den Verfasser der Homilien. Credner in seiner Abhandlung: „Evangelium der Petriner oder Judenchristen", Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, I, 1832, stellte die Ansicht auf, dass die N. T. Citate der Homilien auf das Petrus-Evangelium zurückführen; eine Ansicht, in der ihm Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der clement. Homilien und Marcisus, 1850, S. 307 ff. folgte. Dagegen glaubte Zeller, Ueber die äussere Bezeugung des vierten Evangeliums" in seinen und Baur's Theol. Jahrbüchern, 1847, S. 151 f. auf das Hebräerevangelium als die Justin und den Clementiner gemeinsame Quelle hinweisen zu sollen. Am bestimmtesten erklärte sich Hilgenfeld a. a. O. S. 385 ff. gegen die Annahme, dass das Evangelium Johannis in den Homilien benützt sei: schon der grelle Unterschied der Glaubensrichtung, welcher zwischen beiden Schriftstellern bestehe, spreche dagegen; S. 388 behauptet er ganz kategorisch, dass „in keinem Falle das Evangelium Johannis in den Homilien benutzt ist." Zeller hat in seiner Abhandlung: Ueber die Citate aus dem 4. Ev. im ἔλεγχος πασῶν αἱρέσεων, Theol. Jahrbb. 1853, S. 145 von den clementinischen Homilien gelegentlich behauptet, man suche vergeblich die Bekanntschaft derselben mit Johannes darzuthun. Das war in demselben Jahr, in welchem die Dressel'sche Ausgabe des vollständigen Homilientextes das Licht erblickte. Dagegen hatten Forscher, wie Georg Friedrich Frank, „Die evangelischen Citate in den clementinischen Homilien, Studien der Geistlichkeit Würtembergs, 1847, S. 144 ff. bes. 178 ff.; und Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten Justin's, 1848, S. 356 ff. die Ueberzeugung begründet und vertheidigt, dass der Verfasser unsere kanonischen Evangelien, insbesondere auch das Johannesevangelium gekannt und benützt habe. — Durch Dressel's Entdeckung und Publication der Homilien in ihrer Vollständigkeit ist die bis 1853 bestandene Streitfrage endgiltig gelöst, und die Benutzung des Johannesevangeliums allenthalben einmütig zugestanden. Denn im 22. Paragraphen der 19. Homilie sagt Petrus, im Zusammenhang einer Streitunterredung mit Simon über das Böse und das Uebel, unter anderem: „deshalb hat auch unser Lehrer, in Betreff dessen, der von Geburt

blind gewesen, und durch ihn sehend geworden war, (auf die Frage), ob er oder seine Eltern gesündigt haben, dass er blind geboren sei, geantwortet: weder er hat gesündigt noch seine Eltern, sondern damit durch ihn die Macht Gottes geoffenbart werde.“ Es finden sich zwar in der hier allein zu Grunde liegenden Vatikanischen Handschrift gerade an dieser Stelle zwei Lücken, eine von nur wenigen Buchstaben, und eine von dem Raum mehrerer Worte; Lücken, welche Dressel, S. 392 Zeile 6 ff. ergänzt hat, und zwar in Betreff der grösseren Lücke nicht ganz glücklich, wie wir mit Volkmar, Ein neu entdecktes Zeugniss, Theol. Jahrbücher 1854, S. 449 urtheilen. Genauer hat de Lagarde, Clementina 1865, S. 187, Z. 30 ff. den Text wiedergegeben. Dessen ungeachtet ist die Hauptsache so vollständig klar, dass die Anlehnung dieses Stücks der Homilien an unser Joh. Evangelium von niemand mehr bestritten wird. Zuerst hat Volkmar a. a. O. S. 450 ff. zugestanden, es sei unverkennbar, dass die Erzählung Joh. 9, 1—3 in der Homilienstelle wesentlich wiedergegeben sei. Sodann erklärte, kein geringerer als Strauss, Leben Jesu f. das deutsche Volk, 1864, S. 69 frank und frei, dass Homil. 19, 22 unleugbar die Geschichte vom Blindgebornen Joh. 9 berücksichtigt sei.“ Hilgenfeld hatte in seiner Schrift vom Jahr 1854: Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, S. 346, nicht ohne fühlbares Widerstreben diesen Thatbestand eingeräumt; später erkannte er, Einleitung in das N. T., 1875, S. 734 ausdrücklich an, dass „Pseudo-Clemens der Homilien das Johannesevangelium unbedenklich benützt“ habe. Er hat somit sein im Jahre 1850 gefälltes apodiktisches Urteil, dass „in den clementinischen Homilien das Evangelium Johannis in keinem Falle benützt sei,“ stillschweigend zurückgenommen. So viel hat die Thatsache des Dressel'schen Fundes bewirkt. Ist aber der Gebrauch des vierten Evangeliums an dieser einzigen Stelle ausser allen Zweifel gestellt, so bleibt kein vernünftiger Grund mehr übrig, an andern Stellen, in denen sich die Homilien mit dem Johannes-Evangelium berühren, eine direkte Benützung des letzteren in Frage zu ziehen. So namentlich in Betreff des Wortes von der Wiedergeburt durch lebendiges Wasser als unumgängliche Bedingung des Eingangs in das Himmelreich, welches Homil. 11, 26 „dem Propheten“ als Schwur in den Mund gelegt ist. Es besteht jetzt kein Zweifel mehr darüber, dass

dort das Gespräch Jesu mit Nikodemus, insbesondere Joh. 3, 5 verwendet sei, zwar nicht in Form wörtlichen Citats, sondern, wie der unbekannte Verfasser es überhaupt zu thun liebt, so dass er seine Benützung schriftlicher Urkunden maskiert, um den Anschein zu gewinnen, als spreche sein Petrus lediglich in der Eigenschaft eines unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen. De Lagarde in seiner kritischen Ausgabe der „Clementina“ 1865 nennt sogar nicht weniger als 15 johanneische Stellen, welche in den Homilien angeführt oder vorausgesetzt seien, während Frank a. a. O. 178 nur 3 Stellen der Homilien erwähnt hatte, „welche an Johannes ihre Parallele haben.“ Jene Zahl wird wohl etwas zu reduciren sein; indessen ist so viel gewiss, dass nicht ganz wenige Stellen der Homilien das johanneische Evangelium zur Voraussetzung und zur Grundlage haben. Aber erst der Dressel'sche Fund hat diese Erkenntnis vollkommen sicher gestellt.

II. In ein ganz anderes Gebiet werden wir versetzt durch den der Zeit nach nächstfolgenden Urkundenfund. Die Urkunde selbst gehört dem Ende des IV. Jahrhunderts an, und verbreitet Licht über Ulfila und die Bekehrungsgeschichte der Westgothen.

Ein deutscher Gelehrter aus Bremen, Hermann Krust, hatte in Paris schon längere Zeit literar-historische Forschungen betrieben, als er die Handschrift Nr. 594 Supplement Latin der grossen Bibliothek zur Hand nahm, und in einer Randschrift derselben wiederholt das Wort Gothi entdeckte. Da er aber nach Spanien weiter reiste, machte er auf diese Handschrift den damals mit Arbeiten für die *Monumenta Germaniae* in Paris beschäftigten Prof. D. Georg Waitz aufmerksam, der die Handschrift nun untersuchte, und das interessanteste Bruchstück daraus 1840 herausgab und erläuterte unter dem Titel: „Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila“ in 4°. Die Handschrift ist ein Sammelband auf Pergament, in Uncialen geschrieben; er enthält hauptsächlich Stücke von Hilarius und Ambrosius, so wie die Akten des Concils von Aquileja 381. An dem breiten Rand mehrerer Blätter dieses Bandes ist von einer anderen Hand, und zwar in Cursiv, eine Denkschrift angebracht, welche Gegenbemerkungen enthält gegen die Akten jenes Concils von Aquileja. Der Verfasser dieser Kritik und Denkschrift ist ein uns sonst unbekannter Bischof Maximinus, dessen Sitz und Heimat in diesen Aufzeichnungen nirgends genannt ist. Nur so viel steht ausser Zweifel, dass derselbe arianisch gesinnt

und ein entschlossener Vertreter der Arianischen Partei war. In diese seine Randbemerkungen hat aber Maximin mehrere andere Aufsätze eingeschaltet, namentlich die für uns wichtigste Nachricht über Ulfila, deren Verfasser Auxentius war, Bischof von Dorostorus (Silistria an der untern Donau). Die Niederschrift des Auxentius scheint nach dem Text der Randschrift ein Sendschreiben gewesen zu sein, worin er über das Leben und die Lehre Ulfila's Aufschlüsse giebt. Diese sind um so gewichtiger, je näher der Verfasser dem Manne selbst stand, von dem er handelt. Er hat Ulfila nicht nur persönlich gekannt, sondern ist schon von Kindheit an sein Pflegling und Schüler gewesen, so dass er ihn als seinen geistlichen Vater mit kindlicher Pietät dankbar ehrt. Er bekennt, dass er selbst, mehr als irgend ein anderer, Schuldner desselben sei, *qui me a prima aetate mea a parentibus meis discipulum suscepit et sacras literas docuit et veritatem manifestavit — — et carnaliter et spiritualiter ut filium suum in fide educavit.*

So haben wir denn an der neu entdeckten Urkunde eine Quelle für die Geschichte Ulfila's, welche den bisher zugänglichen Quellen nicht nur gleichwertig zur Seite tritt, sondern in gewissem Masse diese zu ergänzen und zu berichtigen dient. Wir besitzen, abgesehen von der Urkunde, die wir dem Auxentius verdanken, vier Berichte über Ulfila, sämtlich von griechischen Kirchenhistorikern des V. Jahrhunderts verfasst. Der früheste unter ihnen, Philostorgios, war ein jüngerer Zeitgenosse Ulfila's, den er jedoch nicht persönlich gekannt hat. Sokrates ist aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach Ulfila's Tod geboren, Sozomenos aber ganz sicher; ebenso Theodoretos, obgleich letzterer wohl ein Jahrzehnt älter war als Sozomenos.

Diese Männer haben ihre kirchengeschichtlichen Schriften sämtlich nicht früher als in der Zeit von 425 bis 450 abgefasst.

Die lateinischen Schriftsteller aber, denen wir Nachrichten über Ulfila aus zweiter Hand verdanken, Cassiodorios *(Historia ecclesiastica tripartita)* und Jordanis *(de origine actibusque Getarum)* schrieben ungefähr hundert Jahre später; beide haben dagegen den Umstand voraus, dass ihnen national-gothische Nachrichten zu Gebote standen. Unter den griechischen Berichterstattern findet ausserdem ein wesentlicher Unterschied statt: Philostorgius war Arianer, stand demnach Ulfila confessionell näher; die drei übrigen waren Mitglieder der katholischen Kirche, also Bekenner der Gottheit Christi.

Alle unsere Quellen bezeugen einstimmig folgende Thatsachen:

1. dass Ulfila Bischof der Gothen gewesen,
2. dass er das ausserordentlichste Ansehen bei den zu Christo bekehrten Gothen genossen habe,
3. dass Ulfila, und die Gothen mit ihm, dem Arianischen Bekenntniss sich angeschlossen hatten.

In andern Stücken weichen die vorliegenden Berichte vielfach von einander ab. Was den letzteren Punkt, Nr. 3, betrifft, so liegt das Hauptinteresse sämtlicher katholischen Berichterstatter darin, zu erklären, wie es gekommen sei, dass Ulfila, (von dem sie durchweg mit hoher Achtung sprechen), und mit ihm die Gothen, der Arianerpartei beigetreten seien. Sie kommen sämtlich darin überein, dass Ulfila ursprünglich rechtgläubig gewesen, und erst in späterer Zeit durch kirchlich-politische Motive bewogen worden sei zu der Arianerpartei überzutreten. Nur in Hinsicht der Zeit, in welcher, und der Männer, durch deren Einfluss jene Wandlung erfolgt sein soll, gehen sie auseinander. Der älteste und der jüngste unter ihnen, Sokrates und Theodoretos, setzen die Begebenheit erst in die Regierungszeit des arianisch gesinnten Kaisers Valens und der letzten grossen Ansiedlung von Gothen im römischen Reich, auf dem rechten Donauufer. Theodoretos nennt als den einflussreichsten Ratgeber den Eudoxios, und erlaubt sich sogar die Andeutung, die Sache sei nicht ganz ohne Bestechung abgegangen; während Sokrates den Hergang als einen rein politischen darstellt, und einen theologischen Ratgeber nicht namhaft macht. Sozomenos dagegen, VI. 37, unterscheidet sichtlich die frühere Uebersiedlung bekehrter Gothen in das römische Gebiet von der späteren unter Valens, gibt auch deutlich an, dass Ulfila schon unter Constantius (337—361), aus Veranlassung einer Gesandtschaft an den Kaiser, deren Mitglied er war, zu der Arianischen Partei übergetreten sei. Unter den Schriftstellern des Altertums, die wir bisher kannten, hat nur Philostorgios allein in dem durch Photius uns geretteten Bruchstück kein Wort von einem Meinungswechsel des Ulfila gesagt, im Gegenteil die Entschiedenheit des Mannes für seine arianische Ueberzeugung gerühmt. Hier greift nun die neu entdeckte Urkunde wesentlich ein: sie bestätigt, was wir schon aus Philostorgios wissen, berichtigt und widerlegt, was die katholischen Berichterstatter mit ihrem Pragmatismus behaupten.

Auxentius von Dorostorus bezeugt von seinem hochverehrten Lehrer, er habe „niemals Anstand genommen offen und ohne Rückhalt zu verkündigen, dass ein wahrer Gott sei, der Vater unseres Herrn Jesu Christi," er habe den Unterschied zwischen der Gottheit des Vaters und des Sohnes in Predigten und Abhandlungen gezeigt, nämlich wie der Vater der Schöpfer des Schöpfers sei, der Sohn aber der Schöpfer aller Geschöpfe u. s. w. (Text, b. G. Waitz, S. 18 f.). Ja Auxentius gibt uns sogar die eigenen Worte Ulfila's aus dem „Vermächtniss," das er im Angesichte des Todes seinem Volk hinterlassen hat (a. a. O. S. 21). Ulfila sagt darin unter anderem: *Ego — — semper sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad Dominum meum etc.* Durch die nun erst an den Tag gekommene Urkunde wird die Thatsache zweifellos festgestellt, dass Ulfila sein Lebenlang an derselben Ueberzeugung festgehalten hat, niemals dem Nicaenischen Satz von der Wesengleichheit des Sohnes mit dem Vater beigetreten ist.

Dass Ulfila Bischof der Gothen gewesen, darüber haben wir, wie gesagt, das einstimmige Zeugniss sämtlicher Quellen. Fragen wir aber weiter, wer ihn eingesetzt und geweiht habe, und wann dies erfolgt sei, so erhalten wir durch die früher bekannten Urkunden eine wenig befriedigende Antwort. Die Kirchengeschichtsschreiber katholischen Bekenntnisses aus dem V. Jahrhundert lassen uns bei diesem Punkte völlig im Stiche. Der arianische Philostorgios aber gibt an, Ulfila sei durch Eusebius (von Nikomedien) und die Bischöfe seiner Partei zum Bischof der zu Christo bekehrten Gothen eingesetzt worden. Wir wissen, dass Eusebius, welcher 340 von Constantius zu der Würde des Metropoliten von Constantinopel erhoben worden war, im Jahre 341 oder 342 gestorben ist. Die Möglichkeit, dass Ulfila von Eusebius in Verbindung mit ihm gleichgesinnten Bischöfen geweiht und eingesetzt worden sei, lässt sich nicht wohl bestreiten. Das würde nur in dem Fall unannehmbar sein, wenn ausgemacht wäre, dass Ulfila erst 348 oder 343 zum Bischof geweiht worden sei. Ersteres nimmt Waitz an, a. a. O. S. 36. und W. Kraft, Anfänge der chr. Kirche bei den german. Völkern 1854. I. S. 218; letzteres Krafft in Theol. Real-Encyklop. 2. Aufl. XVI. 140 f. Immerhin würde bei Philostorgios ein Versehen vorauszusetzən sein, da er den Vorgang in Constantin's Regierungszeit setzt; es sei denn *Κωνσταντίνου* wäre Druckfehler, und Photius, oder der Autor, den er excerpiert, habe richtig geschrieben

Κωνσταντίου; aber beides steht durchaus nicht fest. Die 1840 zu Tage gekommene Urkunde des Auxentius aber sagt uns über die Persönlichkeit derer, von welchen Ulfila zum Bischof geweiht worden, auch nicht ein Wort; sie begnügt sich damit, zu constatiren, dass er, der bis dahin kirchlicher Vorleser und 30 Jahre alt war, zum Bischof des Gothenvolks geweiht worden sei *(de lectore triginta annorum episcopus est ordinatus,* Waitz, S. 20.) Auf letzteren Punkt kommen wir unten zurück.

Das ausserordentliche Ansehen, in welchem Ulfila bei den Gothen stand, der massgebende Einfluss des Mannes auf sein Volk ist von allen vor 1840 bekannten Urkunden ausdrücklich bezeugt. Am ausführlichsten schreibt hievon Sozomenos, VI. 37. Da wo er gemäss dem oben berührten Pragmatismus behauptet, Ulfila sei zur Partei der Arianer übergetreten und habe seinen ganzen Volksstamm von der Gesamtkirche losgerissen, fügt er bei: „denn unter ihm als ihrem Lehrer waren die Gothen in der Gottesfurcht unterwiesen, hatten durch ihn eine mildere Lebensart angenommen, und folgten ihm leicht in allen Stücken, da sie überzeugt waren, dass nichts schlimm sei, was er sage oder thue, dass vielmehr alles zum Frommen gedeihe, denen, die ihm nacheifern. In der That hat er auch die stärkste Probe seiner sittlichen Tüchtigkeit abgelegt, indem er unzählige Gefahren um der christlichen Lehre willen bestand, als die genannten Barbaren noch heidnischem Götterdienst frönten“ u. s. w. Theodoretos erwähnt nur, dass die Gothen dem Ulfila, der zu jener Zeit ihr Bischof war, „sehr gehorsam waren, und seine Worte als unerschütterliche Gesetze annahmen“. Sokrates hingegen beschränkt sich auf einen einzigen, aber desto wichtigeren Punkt; er constatirt, dass Ulfila nicht blos die unter Fritigern stehenden, „sondern auch die dem Athanarich unterworfenen Barbaren im Christentum unterwies“. Diese Bemerkung ist von erheblichem Gewicht, denn sie lässt erkennen, dass auch nach der von ihm geführten, durch Verfolgungen von Seiten Athanarichs veranlassten Auswanderung der zu Christo bekehrten Gothen unter Fritigern, und ihrer Niederlassung auf römischem Reichsgebiet, rechts der Donau, die Arbeit Ulfila's unter den bis dahin noch heidnischen Gothen Athanarichs, auf dem linken oder rumänischem Ufer der Donau, stetig fortgesetzt wurde und mit Erfolg gekrönt war. Philostorgios dagegen erwähnt nur die von

Ulfila geleitete Auswanderung nach dem römischen Gebiet rechts der Donau, welche in Folge von Bedrückungen wegen des christlichen Bekenntnisses stattgefunden habe. Derselbe erzählt aber auch, dass der Kaiser (Constantius, denn nur dieser kann wirklich gemeint sein) den Ulfila sehr hoch geachtet und ihn öfters „den Moses der Gegenwart" genannt habe.

Diese Benennung erhält nun überraschendes Licht durch die 1840 zu Tage gekommene Denkschrift des Auxentius. Derselbe erzählt von der durch einen gottlosen „Richter" der Gothen verhängten schreckensvollen Christenverfolgung, welche statt Abfall von Christo, vielmehr standhaftes Bekenntniss zu ihm und siegreichen Märtyrertod treuer Christen zur Folge gehabt habe. Durch die Fortdauer der Verfolgung sei aber der selige Ulfila mit einem grossen Volk von Bekennern aus dem Barbarengebiete verdrängt, und von Kaiser Constantius auf „römischem Boden ehrenvoll aufgenommen worden, so „dass, wie Gott sein Volk, einst durch Moses aus der Macht und Ge„waltthätigkeit Pharao's und der Aegypter befreite, sie das rote Meer „überschreiten liess und zu seinem Dienst berief: Gott ebenso auch „durch diesen Mann die Bekenner seines eingebornen Sohnes aus „Barbarenhand befreite und die Donau überschreiten liess und be„schloss, dass sie in Nachahmung der Heiligen ihm anf den Bergen „(vgl. Exod. 3, 12), dienen sollten." Aehnliche Vergleiche, zu Ehren Ulfia's, stellt Auxentius noch mehrere an: „wie David der Heilige 30 Jahre alt zum König und Propheten eingesetzt worden ist, damit er Gottes Volk und die Kinder Israel's regieren und lehren sollte, so ist auch dieser selige Mann als Prophet geoffenbart und zum Priester Christi geweiht worden (nämlich im 30. Jahr), damit er das Volk der Gothen regieren, bessern, lehren und erbauen sollte, was nach Gottes Ratschluss und mit Christi Hilfe durch seinen Dienst in bewunderungswürdiger Weise erfüllt wurde. Und wie Joseph in Aegypten im Alter von 30 Jahren sich geoffenbart hat, und wie unser Herr und Gott, Jesus Christus, Gottes Sohn, nach dem Fleisch 30 Jahre alt, eingesetzt und getauft worden ist, und sofort angefangen hat das Evangelium zu predigen und die Menschenseelen zu weiden: so hat auch dieser Heilige, nach Christi Ratschluss und Anordnung das Volk der Gothen, welches in Hunger und Mangel an Predigt gleichgiltig dahinlebte, nach dem Evangelium und der

apostolischen und prophetischen Regel gebessert und für Gott leben gelehrt" u. s. w.

Merkwürdig ist, dass ein Ulfila so nahe stehender, ihm in dankbarster Verehrung ergebener Mann wie Auxentius von Dorostorus, die Bibelübersetzung und das Verdienst Ulfila's um die gothische Schriftsprache nicht mit einem Worte berührt. Die Sache selbst kennen wir durch Vermittelung der griechischen Geschichtschreiber des V. und der lateinischen des VI. Jahrhunderts. Philostorgios schon bezeugt, dass Ulfila die gothische Schrift erfunden, und die ganze Bibel mit Ausnahme der Bücher der Könige d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauch griechischer Kirche, beide Bücher Samuels und beide Bücher der Könige übersetzt habe. Letztere dem Philostorgios eigentümliche Angabe zu bezweifeln liegt nicht der geringste positive Grund vor, zumal die erhaltenen Bruchstücke der Ulfila-Bibel nichts aus jenen Geschichtsbüchern des A. T. enthalten. Sokrates und Sozomenos erwähnen gleichfalls, dass Ulfila Erfinder der gothischen Buchstabenschrift sei und dass er die h. Schrift in die Sprache der Gothen übersetzt, und so die Barbaren dazu vorbereitet habe, die „göttlichen Offenbarungen zu lernen", wie Sokrates sich ausdrückt. Auxentius, dessen Hauptinteresse sich in der Lehre des Ulfila concentrirt, erzählt blos, dass derselbe in griechischer, lateinischer und gothischer Sprache unermüdlich gepredigt, und dass er in diesen drei Sprachen mehrere Aufsätze und viele Auslegungen, zur Erbauung der Leser, sich selbst zum bleibenden Gedächtniss, hinterlassen habe. (Waitz, Ulfila, S. 19 f.) Diese Thatsachen sind von um so grösserem Wert, als sie eine vollkommene Beherrschung dreier Sprachen, welche für die Feststellung der Schriftsprache und für die Uebersetzung selbst die unbedingte Voraussetzung waren, Ulfila als Auszeichnung beilegen. Ist doch das Alphabet der Ulfilabibel teils aus dem griechischen Alphabet entnommen, teils, allerdings zum geringeren Teil, von der lateinischen Schrift entlehnt, während einige wenige Zeichen altgermanischen Runen entsprechen. Die Uebersetzung selbst aber folgt in der Regel dem griechischen Grundtext, zeigt indes je und je Benützung lateinischer Handschriften (W. Krafft, Anfänge der chr. Kirche, I, 1. S. 249 f.). Von dieser Seite aus dient das Schreiben des Auxentius wenigstens dazu, die Thatsache, dass Ulfila Uebersetzer der Bibel und Schöpfer der gothischen Schrift wurde, psychologisch zu beleuchten.

Ueber die Herkunft Ulfila's erlangen wir durch die neu entdeckte Urkunde keinen Aufschluss. Dies erklärt sich durch den Umstand, dass Auxentius von Kindheit an den Mann als bereits hoch geachteten Lehrer und Bischof kennen gelernt hatte, und dass er von demselben nicht mit geschichtlichem sondern überwiegend mit religiös-confessionellem Parteiinterresse handelt. Unter allen Quellen aus dem christlichen Altertum ist es einzig und allein Philostorgios, der uns von der Abstammung und Nationalität des Mannes Nachricht gibt. Um zu erklären, wie die Gothen Christen geworden, erzählt er, unter der Regierung des Valerianus und Gallienus (also in den Jahren c. 259 f.) sei eine Schaar Gothen, nachdem sie über die Donau gesetzt und die römischen Gebiete Osteuropa's plündernd durchzogen hatte, nach Kleinasien hinübergegangen, habe Galatien und Kappadocien durchstreift und zahlreiche Gefangene, worunter auch Kleriker, mitgeschleppt und in ihre europäischen Wohnsitze gebracht. Diese Gefangenen haben durch ihren gottesfürchtigen Wandel vielfach Eindruck auf ihre Herrscher gemacht und sie zu dem Entschlusse bewogen, von ihrem heidnischen Wesen zu lassen und Christen zu werden. Zu diesen Gefangenen nun gehörten, wie Philostorgios weiter berichtet, auch die Voreltern des Ulfila; dieselben stammten aus Kappadocien, nämlich aus der Umgebung der Stadt Parnassus, aus einem Flecken Namens Sadagolthina. — Diese Nachricht, welche mit so genauen Angaben ausgestattet ist, verdient um so mehr Glauben, als der Erzähler selbst ein geborener Kappadocier, und seinem Bekenntniss nach ein Arianer ist. Der Umstand aber, dass „Ulfila" ein germanischer, ächt gothischer Name ist, von *vulfs*, Wolf, das Diminutiv *vulfila*[1], Wölflein, kann um so weniger zum Zweifelsgrund gegen die griechische Abstammung der Familie dienen, als Philostorgios ausdrücklich von *πρόγονοι*, Ahnen, nicht von seinen *γονεῖς* behauptet, dass sie zu den kappadocischen Gefangenen gehörten. Diese waren ja schon c. 260 mitgenommen worden, und lebten seither unter den Gothen. Da Ulfila frühestens 310 geboren war, so befand sich seine

1 Es ist nicht zufällig, dass die beiden lateinischen Schriftsteller Cassiodorius und Jordanis, Getica, c. 51., rec. Theod. Mommsen, *Monum. Germ. hist.* 1882, pag. 127, die zwar erst dem VI. Jahrhundert angehören, aber mit der national-gothischen Ueberlieferung Fühlung hatten, in der That den Namen Vulfila oder Vulphilas schreiben.

Familie seit mindestens 50 Jahren, d. h. seit zwei Generationen, unter den Westgothen, und war demnach Anfang des IV. Jahrhunderts sicher germanisch nationalisirt; kein Wunder dass der neue Sprössling der Familie einen gothischen Taufnamen bekam. Selbstverständlich blieb aber das Griechische die mit Pietät gepflegte und lebendig erhaltene Sprache in der Familie, so dass Ulfila als Sprosse einer doppelsprachigen Familie aufwuchs, was mit dem oben aus Auxentius angeführten trefflich zusammenstimmt. Demnach können wir von Ulfila mit Recht sagen, er sei ein griechisches Edelreis, auf den Kernstamm gothisch-germanischer Nation gepfropft. Wir dürfen dieser Thatsache eine gewisse vorbildliche Bedeutung zuerkennen, sofern in Ulfila's Persönlichkeit der künftige Bund zwischen klassischer Bildung und deutschem Geist, wie er durch das Christentum und den Glauben vermittelt ist, sich weissagend darstellt.

Was endlich den Lebensgang Ulfila's betrifft, so dient die neu an's Licht gezogene Urkunde zu einer hoch erwünschten Ergänzung der früher zugänglichen Kunde von dem grossen Mann. Von seiner Persönlichkeit, seiner Abstammung, seinen Werken und seinem Ansehen wusste man einiges, aber der Rahmen seiner Lebenszeit, die Zeitpunkte seiner Erlebnisse waren mit tiefem Dunkel bedeckt. Da setzt denn das Schriftstück des Auxentius ein, und gibt uns wenigstens einige sichere Haltepunkte an die Hand. Auxentius constatirt, dass Ulfila 30 Jahre alt war, als er, nachdem er bis dahin das Amt eines kirchlichen Vorlesers bekleidet hatte, zum Bischof geweiht worden sei. Diese Ziffer 30 beleuchtet der dankbare Schüler, wie wir oben gesehen, mit Hilfe mehrerer Ereignisse der h. Geschichte Alten und Neuen Bundes. Eine zweite Zahlangabe ist die von 7 Jahren. Auxentius bezeugt, dass Ulfila, nachdem „nur sieben Jahre seiner bischöflichen Amtsführung erfüllt waren“ (Waitz, S. 20) mit zahlreichen Schaaren christlicher Westgothen, in Folge fortgesetzter Verfolgungen von Seiten der heidnischen Gothen unter deren „gottlosem Richter“ (Athanarich), die Donau überschritten und unter Kaiser Constantius neue Wohnsitze am Balkan, auf römischem Gebiete in Besitz genommen habe. Nachher nennt er nochmals jene 7 ersten Jahre seines Episkopats. Endlich erwähnt er den Zeitraum von 33 Jahren, während dessen Ulfila auf römischem Reichsboden das Evangelium gepredigt habe, und bemerkt im gleichen Zusammenhang zweimal,

dass derselbe, indem auch darin das Vorbild heiliger Männer sich in seinem Leben abspiegelte, die Zeit von 40 Jahren in seinem h. Amt erfüllt hatte, als er in Constantinopel, wohin er vom Kaiser (Theodosius d. Gr.) berufen worden war, gleich nach seinem Eintreffen daselbst erkrankte und starb, worauf ihm ein höchst ehrenvolles Begräbniss unter der Teilnahme hoher Würdenträger der Kirche und einer grossen Menge Christen zu Teil geworden sei.

Das alles sind zwar sehr bestimmte und durchaus glaubwürdige, aber sämtlich nur relative Zeitangaben, aus denen hervorgeht, dass Ulfila ein Alter von 70 Jahren erreicht hat. Aber mit Hilfe dieser relativen Zeitangaben zu absoluten Zeitbestimmungen zu gelangen, hat seine Schwierigkeit. Ohne Zweifel ist vom Todesjahr Ulfila's auszugehen. Ist dieses gefunden, so ergiebt sich der Zeitpunkt seiner Geburt, seiner Bischofsweihe, und der Auswanderung in das römische Gebiet von selbst. Ueber die Bestimmung des Todesjahrs gehen indes die Ansichten so auseinander, dass sie fast innerhalb eines ganzen Jahrzehnts schwanken. Georg Waitz ging von einigen in der neuen Urkunde erwähnten Gesetzesstellen aus, welche aus den Jahren 386, beziehentlich 388, stammen, und setzte demgemäss den Tod Ulfila's in das Jahr 388, seine Geburt also in 318, seine Bischofsweihe in 348, die Auswanderung in das römische Gebiet in das Jahr 355. Allein bei genauerer Prüfung der Randschrift des Maximinus hat der Verfasser der Schrift: „Das Leben des Ulfila und die Bekehrung der Gothen zum Christenthum," 1860, Wilhelm Bessell, beobachtet, dass jene Gesetzesstellen, so wie die nachträglichen Worte des Auxentius, in dem zweiten Bruchstück isolirte Bemerkungen sind, die von Maximin ohne Zweifel später niedergeschrieben wurden, so dass sie für die Bestimmung des Todesjahres von Ulfila nicht füglich anwendbar sind. Er hat deshalb mit Recht die späte Datirung von Ulfila's Tod 388, nebst den davon abhängigen Daten verlassen. Wenn er aber die interconfessionelle Verhandlung, zu welcher Ulfila berufen wurde, also seinen Tod, in das Jahr 381, seine Geburt demnach in das Jahr 311, die Bischofsweihe in 341, die Auswanderung in 348 setzt, so ist dieser Ausgangspunkt mehr als zweifelhaft. Denn die Conferenz, welche Bessell in das Jahr 381 setzt, und welche angeblich in Sachen der sogenannten Psathyrianer gehalten wurde, könnte laut des Zeugnisses von Sokrates nicht vor 394 stattgefunden haben. Wohl

aber scheint die Annahme von W. Krafft Grund zu haben, dass die Conferenz von Häuptern verschiedener Kirchenparteien, welche Theodosius im Juni 383 nach Constantinopel berief, diejenige sei, zu welcher auch Ulfila befohlen worden, an der er aber, weil sofort nach der Ankunft in der Hauptstadt seine letzte Krankheit begann, sich nicht mehr thatkräftig beteiligen konnte; siehe Krafft's Artikel: Ulfila in Herzog's theol. Real-Encyklopädie, 2. Aufl. XVI. 1885, S. 145 f. Theodosius d. Gr. hatte zwar auf dem II. ökumenischen Concil zu Constantinopel, 381, den Glaubenssatz des Nicenischen Concils von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater bestätigen und alle entgegenstehenden Lehren verwerfen lassen. Dessen ungeachtet hielten die Arianer nach wie vor ihre Ansicht aufrecht. Da machte der Kaiser noch den Versuch einen Ausgleich zwischen den Parteien durch persönliche Verhandlungen zwischen ihren hervorragendsten Vertretern zu erzielen; der Plan war, erst eine Disputation über die Lehrunterschiede anzustellen, und die eigentliche Conferenz zum Behuf der Einigung erst nachfolgen zu lassen (Sokrates, K.-G. V. 10; Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., II. S. 41. 1875). Hiemit stimmt in den Worten des Auxentius namentlich der Ausdruck, Ulfila sei auf Befehl des Kaisers nach Constantinopel gegangen *ad disputationem* u. s. w., was für Synodalverhandlungen im eigentlichen Sinn eine minder zutreffende Bezeichnung sein würde. Dass aber Ulfila noch den Ausgang der Sache erlebt und aus Kummer darüber in die Krankheit verfallen sei, wie Krafft a. a. O. 146 erzählt, scheint mit dem Bericht des Auxentius nicht wohl vereinbar zu sein; derselbe ist allerdings gerade hier nicht zweifellos entziffert, sagt aber doch *statim coepit infirmari*, was zu verstehen gibt, dass er sofort nach seiner Ankunft in der Hauptstadt von der Krankheit befallen worden sei, die einen tödlichen Verlauf nahm. Immerhin liegt die Voraussetzung nahe, dass das Jahr 383 Ulfila's Todesjahr gewesen sei. Dann würden wir 313 seine Geburt, 343 seine Bischofsweihe, 350 seine Auswanderung an der Spitze christlicher Westgothen und die Ansiedlung rechts der Donau im Gebiete des Römerreichs anzusetzen haben.

Wir verdanken somit der neu erschlossenen Quelle nicht nur bestimmte und klare Einblicke in die Hauptereignisse im Leben Ulfila's, sondern vielfache Ergänzung ja Berichtigung unserer bisherigen

Kunde von dem ehrwürdigen Mann, seiner Persönlichkeit, seiner Lebensarbeit und seiner Glaubensstellung.

III. Die der Zeit ihres Kundwerdens nach nächstfolgende Urkunde gehört, wie die soeben besprochene, der Pariser Bibliothek an, führt uns aber zurück in die ersten Jahrhunderte der Christenheit. Es ist dies das Buch: *Κατά πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, eine Schrift, deren Abfassungszeit zweifellos in die erste Hälfte des III. Jahrhunderts fällt.

Der berühmte französische Gelehrte und Staatsmann, Abel Franz Villemain, hatte als Minister des Cultus und öffentlichen Unterrichts den gelehrten Griechen Mynoïdes Mynas beauftragt, in Griechenland, namentlich in den Klöstern auf dem Berge Athos, neue Schätze aus der griechischen Literatur aufzusuchen. Dieser brachte im Jahr 1842 eine Anzahl Handschriften nach Paris mit, welche grösstenteils der damals „königlichen Bibliothek" einverleibt wurden, die ohnehin schon so ausserordentlich reich war an griechischen Handschriften. Unter dem neuen Zuwachs befand sich ein Manuscript, welches seit der officiellen Veröffentlichung über die neuen Erwerbungen (Moniteur, 5. Januar 1844) Jahre lang so gut wie gar keine Beachtung fand; denn die Handschrift war erst im XIV. Jahrhundert geschrieben, entbehrte der Angabe des Verfassers, und war als „Widerlegung aller Haeresien" bezeichnet, eine Angabe, welche für die meisten Gelehrten, welche die Bibliotheken benützten, wenig Verlockendes bot. Erst nach Jahren wurde ein Beamter der Bibliothek, Emmanuel Miller, aufmerksam auf die Handschrift, in der er ein Werk des Origenes entdeckt zu haben glaubte. Nachdem er, in Folge seiner Mitteilung einiger Stücke daraus, 1846 von deutschen Philologen über den Wert des Ganzen belehrt worden war, bot er 1850 den Verlag des Buchs dem berühmten Universitätsinstitut zu Oxford, der Charendon Press, an, welche die Veröffentlichung übernahm, und 1851 das Buch unter dem Titel: *Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio*, ed. Emman. Miller, erscheinen liess. Dass aber das Buch nicht von Origenes sei, erkannte Professor Duncker in Göttingen sofort, bewies dies in den Göttinger gel. Anzeigen, und versprach, in Gemeinschaft mit seinem philologischen Collegen Schneidewin eine neue kritische Ausgabe, die jedoch erst 1859, unter dem Titel: *Hippolyti — refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*, mit lateinischer

Uebersetzung und Bemerkungen herauskam. Dass Origenes der Verfasser nicht sein könne, ist seither einhellig anerkannt. Wer aber der wirkliche Verfasser sei, darüber bestand geraume Zeit Meinungsverschiedenheit, indem einige Gelehrte, z. B. Baur, den römischen Presbyter Cajus für den Urheber hielten; neuerdings aber neigt sich die Wagschale zu Gunsten des Hippolytus, welchem mit Duncker, Bunsen, Döllinger, Jacobi, Volkmar die meisten das Buch zuschreiben; selbst Baur hat zuletzt (Christentum der 3 ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., 1860. S. 344 Anm.) seine Verteidigung der Abfassung durch Cajus sichtlich fallen lassen. Das Werk, dessen drei erste Bücher in der Pariser Handschrift fehlen, während für das erste Buch vier Handschriften in italienischen Bibliotheken vorhanden sind, ist seinem Hauptcharakter nach eine Streitschrift gegen alle Irrlehren und häretischen Parteien in der Christenheit seiner Zeit. Hippolytus ist aber nicht etwa der Mann einer hitzigen Polemik, verfährt vielmehr in der Regel ruhig und wissenschaftlich. Der Schwerpunkt seiner Widerlegung gegenüber den Häretikern liegt in dem Nachweis, dass ihre Irrlehren, beziehentlich Geheimlehren, in der Hauptsache Entlehnungen, sozusagen Plagiate seien aus heidnischen Quellen, besonders aus philosophischen Schriften und Systemen der Hellenen. Um diesen Beweis sachlich zu führen, gibt Hippolytus in den ersten vier Büchern, von denen nur das erste und vierte erhalten ist, einen Abriss derjenigen Systeme hellenischer Philosophie, welchen die Häretiker ihre speculativen Ideen entnommen haben. Das fünfte bis neunte Buch behandelt die Häresien des ersten und zweiten Jahrhunderts selbst. Im zehnten Buche gibt der Verfasser noch eine gedrängte Uebersicht der dargestellten hellenischen Philosophien und christlichen Häresen. Zum Schluss setzt er die Wahrheit auseinander, d. h. er legt sein eigenes Glaubensbekenntniss ab. Hippolytus ist nicht ein tiefer und origineller Denker, wohl aber ein äusserst fleissiger, belesener und scharfsinniger Schriftsteller, der aus Werken des klassischen Altertums und aus Schriften christlicher Häretiker reichliche Auszüge in sein Buch aufnahm. Und eben darin liegt der Hauptwert der neu an's Licht gezogenen Urkunde. Es ist anerkannt, dass dieselbe manche wertvolle Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion liefert (Zeller, theol. Jahrbücher, 1853. S. 145). Hier interessirt uns aber ausschliesslich, was in die Ge-

schichte des Urchristentums einschlägt. In diesem Betracht bietet das Werk des Hippolytus ausserordentlich viel neues und wertvolles. Unsere Kenntniss der gnostischen Systeme wird durch diese Urkunde beträchtlich erweitert, bereichert, wohl auch berichtigt. Zum Beispiel die Parteien der Ophiten oder Naassener (von נָחָשׁ), in ihrer mannigfaltigen Zerklüftung und nach ihren ursprünglichen Grundgedanken, lernen wir erst durch die Mitteilungen des Hippolytus, insbesondere durch die von ihm eingeflochtenen Belege aus gnostischen Schriften kennen. Von V, c. 24 an gibt er Bruchstücke aus einem „Baruch" betitelten Buch eines Gnostikers Justinus, dessen Person unsere bisherigen Quellen eben so wenig erwähnt hatten als sein Buch. Als eine angebliche Schrift des Simon Magus wird VI, c. 11 ff. die *Ἀπόφασις μεγάλη*, „die grosse Offenbarung" ausgebeutet. Das meiste neue und überraschende bringt unsere polemische Schrift über Basilides und dessen gnostisches System, VII, 20—27. Auch hier stützt sich die Darstellung auf eine Reihe von Excerpten, welche ein harmonisches Bild der basilidianischen Anschauung von Gott und Welt geben. Diese Darstellung unterscheidet sich unverkennbar von der aus unseren bisherigen Quellen geschöpften Gestalt der basilidianischen Gnosis. Mit gesteigerter Lebhaftigkeit erörtert aber Hippolytus die Irrlehre der Monarchianer, eines Noëtos, Theodotos u. s. w., offenbar darum, weil diese Bewegung noch in seine eigene Gegenwart eingriff. In diesem Zusammenhang entwirft der Verfasser eine Schilderung der Parteiverhältnisse in der römischen Gemeinde Ende des II. und Anfang des III. Jahrhunderts, und erzählt Vorgänge aus derselben, betreffend den Bischof Zephyrinus, namentlich aber Callistus (Calixtus) in einer so eingehenden Weise, wie dies bisher nie gekannt war. Da aber Hippolytus an jenen Parteikämpfen persönlich sehr stark beteiligt war, so schlägt er hier einen leidenschaftlichen Ton an und malt mit grellen Farben, IX, c. 11 f.

Besondere Beachtung verdienen in diesem Buche die vielfachen Berührungen gnostischer Schriften, laut der eingeflochtenen Auszüge aus denselben, mit neutestamentlichen Schriften, insbesondere mit Worten des Johanneischen Evangeliums. Im Jahr 1845 hatte Zeller, Theol. Jahrbücher, S. 632 die Behauptung aufgestellt, dass es abgesehen von einer unbestimmt gehaltenen Aeusserung Tertullian's, *De prascr. haeret.*, c. 38, an aller und jeder Nachricht darüber fehle, dass

der Gnostiker Valentin selbst, und nicht erst seine Schüler, das Johannes-Evangelium gebraucht hätten. Nun aber brachte uns Hippolytus Mitteilungen aus Valentins System, wornach das Wort Jesu Joh. 10, 8. mit geringer Wandlung des Ausdrucks, unverkennbar angeführt ist, VI., 35. S. 284. Ausg. von Duncker. Zeller hat mit Bezug darauf Jahrbücher 1853 S. 150 f. erinnert, man dürfe daraus nicht sofort auf Valentin's Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium schliessen; denn es fehle an der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers, dass er sein Citat bei Valentin selbst gefunden habe. Thatsache ist allerdings, dass Hippolytus, wo er anfängt, das Valentin'sche System zu entwickeln, VII. c. 29, neben dem Meister auch die Schüler nennt: „Valentin also und Herakleon und Ptolemäos und ihre ganze Schule — legten den Grund ihrer Lehre; — — wir werden sagen, wie sie lehren". Nun aber geht der Berichterstatter zum Singular über: *Ἦν ὅλως, φησί, γεννητὸν οὐδέν* u. s. w. C. 34 tritt wieder der Plural zwischenein. Allein wenn nächst dem Meister einer gewissen Schule dessen Anhänger und Genossen genannt werden, wenn je und je von der gesamten Schule die Rede ist, dazwischen hinein aber von Einem berichtet wird, dass er spreche (*φησί*): was liegt dann näher, als in letzterem Bericht die Aussprache des Stifters und Hauptes der Schule zu erkennen? Dazu kommt, dass Hippolytus VI. c. 34 einen Satz des Systems mit den Worten einführt: *ἐστίν οὖν κατὰ Οὐαλεντῖνον* u. s. w. Am Schlusse des 37. Kapitels aber, beim Uebergang zu den Ansichten von Schülern wie Secundus und Ptolemäos, finden wir die Wendung: *Τὰ μὲν οὖν τῷ Οὐαλεντίνῳ δοκοῦντα ἱκανῶς λέλεκται.* Daraus geht unfraglich hervor, dass bis dahin das gnostische Lehrgebäude des Valentin selbst, und nicht die Ansichten seiner Schüler im Unterschiede von denen des Meisters, entwickelt worden sind. Folglich haben wir guten Grund anzunehmen, dass das oben erwähnte Citat aus dem johanneischen Evangelium in der That von Valentin selbst herstamme. Da aber Valentin laut der chronologischen Angabe des Irenaeus, unter Bischof Hyginus (137 n. Ch. ff) nach Rom gekommen ist, und seine Blütezeit unter Pius I. (142 ff.) fällt, so muss das vierte Evangelium schon um das Jahr 140 n. Chr. in der Christenheit wohlbekannt gewesen sein und als zuverlässige Urkunde des Lebens und der Lehre Jesu in Ansehen gestanden haben. Uebrigens hatte schon die aus Irenäus bekannte Äonenlehre Valentin's, welche offenbar auf dem johanneischen Pro-

loge beruht, erkennen lassen, dass Valentin das Johannes-Evangelium kannte und für sein System verwendete, vergl. den Nachweis Heinrici's, Die Valentinianische Gnosis und die Schrift, 1871, S. 58 ff. 75. 182 ff. Mit Recht macht ferner H. Ewald, Jahrb. f. bibl. Wissenschaft, 1853, S. 200 f. darauf aufmerksam, dass der Satz Valentin's Hippol, VI, c. 29. p. 272 b. Duncker: *Ἀγάπη γὰρ, φησὶν, ἦν ὅλος*, aus I. Joh. 4, 8 entnommen ist, die johanneischen Schriften also dem Gnostiker als Quelle gedient haben. Ebendaselbst erwähnt er, dass Valentin, laut Hippol. VI, 33 und 34 zweimal den Teufel *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* nennt, eine Bezeichnung, welche ursprünglich dem Evangelium Johannis (12, 31; 14, 30; 16, 11) angehört, was eine anderweite Anlehnung an dieses Evangelium erkennen lässt. — In den Auszügen aus ophitischen Schriften, welche das fünfte Buch enthält, finden sich johanneische Stellen so vielfach und in so unverkennbarer Weise, dass Zeller, Jahrbb. 1853. S. 146 die Benützung des vierten Evangeliums als unbestreitbar anerkennt, wenn er auch in Betreff einzelner Stellen schwache Zweifel zu erregen sucht. Er macht gegen einen Schluss aus jenen Thatsachen zu Gunsten des Evangeliums in der Hauptsache nur den Umstand geltend, dass wir von dem Alter der excerpirten Schrift schlechterdings nichts wissen. Und doch gehört die Partei der Ophiten und Naassener ohne Zweifel zu den ältesten unter den gnostischen Sekten. (Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl. 1860, S. 192.)

Noch wichtiger, als was die Ophiten, Peraten u. s. w. betrifft, scheint es, dass laut der Berichterstattung des Hippolytus auch Basilides das vierte Evangelium gekannt und als Auktorität verwendet hat. In Folge dessen haben Jacobi, Deutsche Zeitschrift für christl. Wiss. 1858. Nr. 28 und P. Hofstede de Groot, Prof. an der Universität Gröningen „Basilides — als erster Zeuge für Alter und Auktorität neutestamentlicher Schriften, insbes. des Johannesevangeliums", deutsche Ausgabe 1868. — Basilides, als ältester Gewährsmann für das Joh.-Evangelium, hingestellt. Im 22. und im 27. Kapitel des VII. Buches führt Hippolytus mehrere Sätze an, in Betreff deren ganz offenbar ist, und von Zeller, Jahrbb. 1853. S. 148 unumwunden zugestanden wird, dass sie sich auf johanneische Stellen beziehen, (die erste auf ein Wort im Prolog, 1, 9, die zweite auf 2, 4). Zeller wendet lediglich das ein, wir haben keine Gewähr dafür, dass wir es hier mit wirklichen Aussagen des Basilides selbst zu thun haben.

Schon das sei keineswegs zweifellos, dass der Verfasser, was er dort von basilidianischen Sätzen anführt, ausdrücklich dem Basilides selbst zuschreiben wolle; derselbe wechsle zwischen dem Singular φησὶ und dem Plural φασίν oder λέγουσι; er beginne seine Darstellung das basilidianische System VII. 20 mit den Worten: Basilides und Isidoros, der ächte Sohn und Jünger des Basilides, sagt u. s. w. Hiebei ist nicht unbeachtet zu lassen (worauf zuerst Hofstede de Groot a. a. O. S. 4 Anm. 2, aufmerksam gemacht hat), dass die Pariser Handschrift, unser einziger Zeuge, den Singular φησίν hat, welchen der erste Herausgeber Emmanuel Miller, und ihm folgend Duncker ohne allen Grund in den Plural φασίν verwandelte. Hippolytus will offenbar die persönliche Lehre des Basilides selbst, als des massgebenden Meisters, darstellen. Und dass Isidoros, sein Sohn und Schüler, nicht etwa eine wirklich selbständige Bahn eingeschlagen habe, will Hippolytus dadurch andeuten, dass er letzteren als παῖς γνήσιος καὶ μαθητὴς charakterisirt. Das Adjectiv gehört mindestens ebensogut zu μαθητὴς wie zu παῖς, und will ohne Zweifel besagen, dass Isidoros in der Lehre genau in die Fusstapfen seines Vaters getreten sei, und dessen Ansichten sich völlig treu angeeignet habe. Dieser Umstand verleiht dem folgenden und sich oft wiederholenden φησί besonderen Nachdruck, wie denn auch der Name Βασιλείδης in dieser Entwicklung des Systems merkwürdig oft wiederholt ist. Allerdings tritt je und je ein λέγουσι dazwischen, aber offenbar in dem Sinne, dass die gesamte Schule darin dem Meister sich anschliesse. Wenn Zeller bezweifelt, ob der Verfasser diese Sätze, also auch die johanneischen Citate, dem Basilides selbst, und nicht vielmehr seiner Schule beilegen wolle, so ist das mit dem Zusammenhang und der Meinung der ganzen Partie des Werkes von VII. c. 20 an nicht wohl vereinbar. Allein selbst wenn unser Verfasser die fraglichen Worten dem Basilides selbst in den Mund legte, erinnert Zeller eben daselbst, so wäre die Sache darum noch nicht entschieden, denn wir seien nicht berechtigt, diesem Schriftsteller so viel Kritik zuzutrauen, dass er zwischen Basilides und seiner Schule bestimmt unterschieden, und, was er in einer basilidianischen Schrift fand, dem Basilides selbst zuzuschreiben Bedenken getragen hätte. Denn derselbe behaupte ja, dass Basilides seine Lehre aus Aristoteles, der Gnostiker Justin die seine aus Herodot geschöpft habe; er vermenge unbedenklich das

nächste mit dem entlegensten; für einen solchen Mann würde es in der That eine Kleinigkeit gewesen sein, Aeuserungen des Schülers dem Lehrer zuzuschreiben, a. a. O. S. 148 f. Allein diese Erwägung ist keineswegs als durchschlagend anzuerkennen. Denn was Zeller an Hippolytus auszusetzen findet, sind sämtlich Dinge, welche dessen philosophische Urteilsfähigkeit betreffen. Angenommen, dieser Tadel sei zutreffend und gerecht, so lässt sich daraus nicht sofort ein Schluss ziehen auf ungenaue und minder treue Wiedergabe dessen, was er aus haeretischen Schriften entnommen hat. Denn hier handelt es sich einfach um faktische Berichterstattung über Lehren, Aussprüche und schriftliche Zeugnisse derjenigen haeretischen Schriftsteller, von denen er spricht. In dieser Beziehung aber stimmen wir dem Urteile Bunsen's und Jacobi's bei. Ersterer sagt, Hippolytus und seine Zeit, I. S. 40: „Der Bericht des Hippolytus von den Thatsachen ist (verglichen mit Irenäus) nicht allein vollständiger und eingehender, sondern auch ursprünglicher, denn er gibt uns Auszüge, und zwar im allgemeinen reichliche". Und Jacobi, theol. Real-Encyklop. 2. Aufl. VI. 144, bemerkt: „Die Beseitigung der eigenen Reflexion macht uns seine Darstellung der Haeresien nur um so schätzbarer. Sie ist es auch dadurch, dass sie grossenteils aus Excerpten der gnostischen Literatur besteht, welche er in Rom besser als in den meisten andern Orten sammeln konnte". —

Holtzmann, Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in das N. T., 1885, S. 454 Anm., glaubt die Beweiskraft der Citate aus dem Evangelium Johannes betr. Basilides und Valentin bei Hippolytus schon durch die Bemerkung zu erschüttern, es habe sich herausgestellt, dass der Verfasser das ursprüngliche System des Basilides gar nicht zur Darstellung bringe, sondern eine unter dem Einfluss der stoischen Philosophie erfolgte Umformung desselben, welcher auch die johanneischen Citate dienen. — Allein hier setzt er als unbestreitbares Ergebniss der Forschung voraus, was nur von einzelnen Gelehrten, wie Hilgenfeld, Lipsius und Volkmar angenommen ist, während andere Kenner der Gnosis, wie Baur, Jacobi, Uhlhorn, die entgegengesetzte Ansicht vertreten, nämlich dass die von Hippolytus gezeichnete Gestalt des basilidianischen Systems die ächte und ursprüngliche sei, während die von Irenäus dargestellte eher eine spätere und entartete Formation aufweise. D. Baur, der in Sachen der Gnosis eine anerkannte Auktorität ist, hat bis zuletzt (Christentum der drei

ersten Jahrhunderte, 1860, S. 213 Anm.) an der Ueberzeugung festgehalten, „dass die Darstellung des basilidianischen Systems in den Philosophumena in keinem so grossen Misverhältniss zu der in den uns bisher bekannten Quellen steht, und überhaupt für kein so secundäres Product zu halten ist, wie Hilgenfeld behauptet.“ — Somit bleibt die Beweiskraft gnostischer Zeugnisse für den apostolischen Ursprung und das Alter des johanneischen Evangeliums, so wie anderer N. T. Schriften unerschüttert. Die 1851 eröffnete Quelle aus dem Anfang des III. Jahrhunderts ist, wie wir gesehen, in mehr als einer Hinsicht ausgiebig, reichhaltig und glaubwürdig.

IV. Es folgt eine Gruppe von Urkunden, welche sämtlich in syrischer Sprache erhalten sind, in dieser Beziehung aber sich von den bisher besprochenen unterscheiden, da letztere entweder griechisch oder lateinisch verfasst waren. Ferner die fraglichen Handschriften gehören derzeit ausnahmslos dem „Britischen Museum“ zu London an, nachdem sie für dasselbe aus einem Kloster der Nitrischen Wüste erworben worden sind. Die syrische Literatur beginnt Ende des II. Jahrhunderts mit Bardesanes und der „Peschitto“ genannten Uebersetzung des N. T. Einen bedeutenden Aufschwung nahm sie im IV. Jahrhundert durch Ephraim, den vielseitig thätigen hervorragendsten Theologen der syrischen Kirche. Seit dem V., noch mehr dem VI. Jahrhundert, spaltet sich das syrische Schrifttum nach dem kirchlichen Bekenntniss in einen monophysitischen und einen nestorianischen Arm. Eine besondere Bedeutung besitzt die syrische Literatur durch zahlreiche Uebersetzungen von Schriften griechischer Kirchenväter und Controversschriften (vgl. Victor Ryssel, Art. Syrien, in Herzog's Theol. Real-Encyklop. 2. Aufl. XV., 1885, S. 185 ff.). Die reichste Sammlung syrischer Handschriften befand sich seit Jahrhunderten in dem Marien-Kloster der Nitrischen Wüste, und zwar hauptsächlich seitdem im Jahr 932 n. Chr. der damalige Abt Moses aus Nisibis 250 wertvolle Handschriften von einer Reise nach Bagdad zurück gebracht und der Klosterbibliothek einverleibt hatte, Bücher, die er in Mesopotamien teils käuflich erworben, teils zum Geschenk erhalten hatte. Seit Anfang des XVII. Jahrhunderts kannte man diese Thatsache im Abendlande. In Folge dessen schickte, auf Anregung der maronitischen Ansiedlung in Rom, Clemens XI. 1707 den gelehrten Elias

Assemani, und 1715 dessen Cousin, den berühmten Joseph Simon Assemani in das Morgenland, um möglichst viele orientalische Handschriften in den libyschen Klöstern zu erwerben. Ersterer brachte unter 150 Handschriften nur 34 nitrische, letzterer nur 9—10 Handschriften nach Rom mit, die der Vatikanischen Bibliothek als *Codices Nitrienses* einverleibt wurden. Allein den Löwenanteil trug zuletzt die englische Nation davon. Im Jahre 1839 reiste der Archidiaconus von Bedfort, D. Henry Tattam, ein Orientalist, mit liberaler Unterstützung der Regierung und einzelner Gönner, nach Aegypten, um koptische Bücher aufzusuchen. Er brachte, ausser koptischen Handschriften, 49 syrische Handschriften mit, die er dem Convent des Marienklosters in der Nitrischen Wüste abgekauft hatte. Das britische Museum erwarb diese Handschriften, welche 1841 seiner Sammlung einverleibt wurden. Die Vorsteher jenes grossen National-Instituts, unter ihnen besonders der Herzog von Northumberland, ein besonderer Gönner Tattam's, beschlossen nun, diesen Gelehrten zum zweitenmal nach Aegypten zu senden, damit er sich nunmehr in den Besitz der ganzen Handschriftensammlung jenes Klosters setze, wozu die erforderlichen Mittel von Staatswegen angewiesen wurden. Tattam trat 1842 diese Reise an. Als er zurückkehrte, übergab er am 1. März 1843 die nunmehr erworbenen Handschriften, den vollständigen Rest der Bibliothek des Marienklosters, — wie er glaubte — dem Britischen Museum. Die Mönche hatten durch schriftlichen Vertrag sich verbindlich gemacht, ihm die ganze noch vorhandene Handschriftensammlung für den vereinbarten Preis einzuhändigen, behielten aber dessen ungeachtet ungefähr die Hälfte derselben zurück. Tattam war durch Mangel an Uebung im Koptischen verhindert, persönlich mit den Mönchen zu verhandeln, und verliess sich auf die Treue und Aufrichtigkeit der beiden Unterhändler, die er in das Kloster geschickt hatte. Aber sowohl diese als die Klosterleute hintergingen ihn hiebei. Erst auf einer dritten Reise gelang es dem in Alexandrien geborenen, der koptischen Sprache vollkommen mächtigen August Pacho, der bei einem Aufenthalt in England 1845, auf Anregung Cureton's, den Auftrag dazu erhalten hatte, den vollständigen Rest der von Tattam erworbenen Handschriftensammlung 1847 in seinen Besitz zu bringen. Am 11. November 1847 wurden diese 200 Bände, nebst vielen Bruchstücken und einzeln Blättern, dem Britischen Museum übergeben.

Diese aus dem Nitrischen Marienkloster stammenden syrischen Handschriften enthalten nicht wenige für die Kenntniss des christlichen Altertums wichtige Urkunden. Wo liegt eigentlich das Kloster, dem wir so wertvolle, erst in der Neuzeit an's Licht gebrachte, Denkmäler verdanken?

Kommt man von Ober- und Mittelägypten den Nil entlang herab bis an die Spitze des Delta, so erweitern sich die Bergzüge, welche von Nubien und Oberägypten an den Nil rechts und links sehr nahe begleiten. Nach Westen zu spaltet sich der Gebirgszug in mehrere Höhenzüge, zwischen denen öde Niederungen sich hinziehen, ein Steppenland voll Salz- und Schwefelquellen. Die südwestliche Niederung, genannt die Sketische Wüste, von den Arabern die Wüste von Askit, d. h. Asketenwüste genannt, ist derjenige Landstrich, in welchem das oben erwähnte Kloster „der heiligen Gottesmutter Maria" liegt, während ausser demselben heute noch drei andere Klöster sich in derselben Niederung befinden, das des Bischoi, das des h. Makarius und das des Baranus. Das Marienkloster, welches Tischendorf 1844 besuchte, schildert derselbe (Reise in den Orient, Leipzig 1846, I, 126) als das schmuckeste und reichste unter allen; es zählte damals über 40 Mönche. Ein anderer Strich dieser libyschen Wüste, nördlicher gelegen und bergiger, als die Wüste von Askit, derjenige Teil, in welchem die 6 Natronseen sich befinden, heisst im engeren Sinn die nitrische Wüste, oder, weil es ein Hügelland ist, *τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας*. Uebrigens werden beide Wüstenteile auch mit dem gemeinsamen Namen: „nitrische Wüste" bezeichnet.

Diese unwirtlichen Gegenden wurden, ihrer Abgeschiedenheit wegen, schon frühe, wohl schon im II. Jahrhundert, von christlichen Anachoreten, Einsiedlern, zu Wohnstätten auserkoren. Als im IV. Jahrhundert Pachomius in Oberägypten die ersten Klöster gründete, und das Klosterwesen sich auch nach Unterägypten verbreitete, siedelten sich hier in dem öden Westsaume des dicht bevölkerten Delta verschiedene Klöster unter der Leitung des Amūn und Makarius an. Die vier obengenannten Klöster sind die einzigen übrig gebliebenen Reste einer mindestens zehnfach, zu Zeiten angeblich zwanzigfach grösseren Zahl, welche im letzten Vierteil des IV. Jahrhunderts, als in der Asketenwüste das Mönchtum in seiner Blüte stand, hier vorhanden waren. Das Marienkloster war während der ersten Jahrhunderte

des Mittelalters, mit Genehmigung des koptischen Patriarchen, der Sitz syrischer Mönche, von der Genossenschaft der Jakobiten, welche, als Monophysiten, Glaubensgenossen der Kopten waren. Im Laufe der Zeit kam aber den Insassen dieses Klosters die Kenntniss des Syrischen abhanden; sie vermochten die vielen syrischen Handschriften, in deren Besitz ihre Bibliothek 932 durch den Abt Moses aus Nisibis gekommen war, nicht mehr zu lesen. Es wurde hohe Zeit, dass diese handschriftlichen Schätze in das Abendland übergeführt wurden, in welchem die orientalischen Studien zu blühen anfingen.

Mit Hilfe der Erwerbung orientalischer Handschriften für die Vatikanische Bibliothek waren in Rom von 1719 an, namentlich durch drei Gelehrte der Familie Assemani (die Brüder Joseph Simon und Joseph Aloysius, so wie deren Cousin Stephan Evodius Assemani) eine Anzahl Publicationen, insbesondere die *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana,* erschienen.

Für Veröffentlichung und Bearbeitung der weit reicheren Sammlung von Nitrischen Handschriften in London ist mit rühmlichstem Fleiss und grosser Exactheit thätig gewesen William Cureton, 1834 Unterbibliothekar der Bodley Bibliothek in Oxford, 1837 zum Britischen Museum berufen für die Abteilung der orientalischen Bücher und Handschriften. Auch noch als Kaplan der Königin und Canonicus von Westminster setzte er seine Arbeiten unermüdlich fort bis zu seinem in Folge eines erlittenen Eisenbahnunfalls 1864 eingetretenen Tode. Früher hauptsächlich mit arabischer Literatur beschäftigt, warf er sich, seitdem 1841 und 1843 die ersten Erwerbungen aus dem syrischen Marienkloster der Nitrischen Wüste dem Britischen Museum einverleibt worden waren, mit ganzer Kraft auf die syrische Sprache und Literatur, ordnete und sammelte die Handschriften, die zahllosen Bruchstücke und losen Blätter der Nitrischen Sammlung, um Katalog und Inhaltsanzeige zu entwerfen. Aber damit begnügte sich sein thätiger Geist nicht. Zwanzig Jahre lang, vom Jahre 1845 bis zu seinem Tode, war er unermüdlich damit beschäftigt, syrische Texte jener Handschriften, zum Teil mit Uebersetzungen, Noten und Abhandlungen, herauszugeben.

Bei Besprechung der einzelnen Urkunden, die Cureton aus dem Syrischen edirt hat, legen wir die Zeitordnung der betreffenden Autoren zu Grunde. Der älteste unter diesen ist Ignatius. Und

auf Ignatius bezog sich in der That die früheste unter Cureton's hieher gehörigen Publicationen. Im Jahre 1845 erschien: *The ancient Syriac version of the Epistles of St. Ignatius,* indem Cureton die Briefe an Polykarp, an die Epheser und die Römer, auf Grund von zwei der Nitrischen Handschriften, zu denen 1847 noch eine dritte kam, herausgab, in der Ueberzeugung, dass wir darin den ächten Kern der Briefe des Ignatius haben, und dass die vier übrigen für ächt geltenden Briefe in der kürzeren Recension Fälschungen seien. Sofort entspann sich hierüber eine wissenschaftliche Debatte, über die nur so viel hier in der Kürze gesagt sei, dass für Cureton's Ansicht hauptsächlich Ritter Bunsen und Lipsius eintraten, während Baur und Hilgenfeld jene drei, ebenso wie die vier übrigen, für unächt erklärten, hingegen Hefele, Uhlhorn, Zahn nachwiesen, dass die syrische Uebersetzung nur Auszüge aus der kürzeren griechischen Recension enthalte, welche letztere, wie der kürzere Text der vier übrigen Briefe, ächt sei. Obgleich Cureton seine Ansicht wiederholt verteidigte (*Vindiciae Ignatianae* 1846, und *Corpus Ignatianum* 1849), auch, wie sein Freund W. Wright in der Vorrede zu *Ancient Syriac documents,* 1864 p. V. bezeugt, seiner Ueberzeugung bis an's Ende treu blieb, ist die Frage, wie es scheint, nunmehr besonders durch die Untersuchungen von Merx und Zahn, dahin entschieden, dass die Entdeckung und Veröffentlichung des syrischen Textes der drei Briefe nur eine ephemere Episode im Gange der Ignatius-Forschung bildet. Hat doch auch Lipsius seine früher verteidigte Ansicht später aufgegeben (Ursprung des Christennamens, 1873, S. 7).

Der Zeit nach kommen wir zunächst an Bischof Melito von Sardes. In seinem *Spicilegium Syriacum* 1855 liess Cureton sowohl im syrischen Text als in englischer Uebersetzung, nebst einer Anzahl Bemerkungen welche nachfolgen, S. 41 ff., abgesehen von einigen kleinen Bruchstücken eine angebliche Rede Melito's an Kaiser Antoninus (wahrscheinlich ist Mark Aurel gemeint) erscheinen. Wenn aber die Ueberschrift zu verstehen gibt, dass dies eine mündliche Ansprache sei, die Melito an den Kaiser gehalten habe, so ergibt der Wortlaut S. 43, Zeile 26 der Uebersetzung, dass das Ganze vielmehr eine schriftliche Abhandlung sein will. Eusebius KG. IV. 26. gibt aus Melito's Schrift an den Kaiser einige nicht ganz kurze Bruchstücke; diese finden sich aber in dem syrisch erhaltenen Schriftstücke nicht.

Cureton vermutet allerdings, Preface p. VII f., die syrisch vorhandene Apologie werde eine zweite gewesen sein neben der von Eusebius erwähnten; letzterer sage auch nicht, dass er alle Schriften Melito's nennen wolle, sondern lediglich nur die ihm bekannt gewordenen. Immerhin haben wir für die Aechtheit der syrischen Urkunde durchaus keine Gewähr. Sollte die Schrift wirklich Melito angehören, so würde sie wenig geeignet sein, die Achtung vor diesem in der Kirche des Altertums hochverehrten Mann zu erhöhen.

Anders liegt die Sache in Betreff des Bardesanes. Cureton gab 1855 in derselben Sammlung, *Spicilegium Syriacum*, in erster Reihe, S. 1—34 ein in sich abgeschlossenes Schriftstück unter jenem Namen, nebst englischer Uebersetzung heraus, mit dem Titel: „Gesetze der Länder". Diese Ueberschrift passt jedoch nicht auf das Ganze, sondern nur auf die kleinere zweite Hälfte. Dagegen passt zu der uns nun zugänglichen Denkschrift der von Eusebius KG. IV, 30 angegebene Titel: *περὶ εἱμαρμένης διάλογος*. Noch treffender ist das von Epiphanius, Adv. haer. 56, and. Zählung 36, gebrauchte: *κατὰ εἱμαρμένης*, denn der Verfasser bekämpft die Ansicht, dass des Menschen Handlungen und Erlebnisse gänzlich vom Schicksal abhangen, verteidigt vielmehr die Wahrheit von der Freiheit des menschlichen Willens. Die Schrift wird von Eusebius mit Recht als „Dialog" charakterisirt, denn sie ist in Form eines Gespräches abgefasst, zwischen Philippus, Awida (*Ἀβειδᾶς ὁ ἀστρονόμος* bei Epiphanius) und Bardesan. Letzterer leitet die Unterredung, und führt schliesslich so gut wie allein das Wort. Uebrigens ist von Bardesanes stets in der dritten Person die Rede, ebenso wie von den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft; nur einigemale kommt vor: „ich sagte zu ihm". Genau genommen, kann also nicht Bardesanes selbst Verfasser des Dialogs sein, vielmehr scheint einer seiner Schüler, etwa derjenige, welcher hie und da in der ersten Person als „Philippus" spricht, die Feder geführt zu haben, möglicherweise unter Gutheissung und Anleitung des Meisters selbst. Das massgebendste Zeugniss für die Ursprünglichkeit und Aechtheit des in syrischer Sprache vorhandenen Dialogs liegt in dem Umstande, dass der von Eusebius in seiner *Praeparatio evangelica* VI, 10. aus der Schrift des Bardesanes eingeflochtene Abschnitt mit der zweiten Hälfte des syrischen Dialogs sachlich sich deckt, wiewohl der griechische Text an mehreren Stellen den syrischen Text durch Einschiebsel erweitert, während er anderswo

einzelne Sätze und Gedanken auslässt. Somit kann an der Identität der syrischen Schrift mit der von Eusebius und Epiphanius genannten Abhandlung über die εἱμαρμένη kein Zweifel bestehen. Da Eusebius KG. IV, 30 wiederholt, und namentlich von dem „Dialog über das Schicksal" bezeugt, dass er in Bardesan's Muttersprache und (syrischer) Schrift abgefasst sei, und dass Jünger von ihm die Schrift aus dem Syrischen in das Hellenische übersetzt haben: so liegt nichts näher, als die Annahme, dass der aus Nitrischen Handschriften durch Cureton herausgegebene syrische Text das Original, und nicht eine Rückübersetzung aus dem Griechischen sei. Nur ist sicher, dass die Angabe des Eusebius, der Dialog περὶ εἱμαρμένης sei an Antoninus gerichtet, auf Misverständniss oder Verwechslung beruht; denn in dem syrischen Dialog lässt sich keine Spur davon entdecken, dass an den Kaiser gedacht, oder dass das Ganze eine an ihn gerichtete Ansprache, Verteidigungsrede oder des etwas sei. Immerhin besitzt der aus dem syrischen Original veröffentlichte Dialog, welcher, wenn auch nicht aus Bardesan's eigener Feder geflossen, doch seiner Schule angehört, und seine Ansichten entwickelt, um deswillen einen hohen Wert, weil wir sonst nur Nachrichten über ihn, und zwar von späteren Schriftstellern, aber nichts direct von ihm stammendes haben.[1]) In dieser Schrift nun spricht Bardesanes von Anfang an nur als philosophischer Denker und Menschenkenner; er zeigt im Fortgang, da wo er auf die Sitten der Völker und die verschiedenen Gesetze der Länder zu reden kommt, eine ausserordentlich ausgebreitete Kenntniss der damaligen Welt, ihrer Völkerschaften und Gesetzgebungen. Er beruft sich auf

1) Obiges war niedergeschrieben, ehe mir A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863 zu Gesichte kam. Ich freue mich des vielfachen Zusammentreffens mit dem Urteil dieses Gelehrten, welches, da er ein Kenner des Syrischen ist, für mich um so höheren Wert hat. Merx erkennt an, dass das fragliche Buch zwar kein ächtes Werk des Bardesanes sei, wohl aber eine Darstellung seiner wichtigsten Lehren von der Hand eines seiner Schüler. — Die Originalsprache der Schrift muss nach ihm die syrische sein, was aus den Kunstausdrücken des Systems hervorgeht. S. 11. Verf. gibt S. 25 ff. eine vollständige Uebersetzung der Schrift „Von den Gesetzen der Länder" unmittelbar aus dem Syrischen, unter vielfacher Berichtigung der Cureton'schen Auslegung, nebst textkritischen Anmerkungen. In dem III. Abschnitt, S. 56 ff. entwickelt Merx das System des Bardesanes, handelt von der psychologischen Genesis desselben und von der späteren Geschichte der bardesanischen Schule.

die unendliche Verschiedenheit der Gesetze, nationalen Sitten und Gebräuche, zum Beweis, dass keineswegs das eine Naturgesetz, oder, laut astrologischer Ansicht die Herrschaft der Gestirne, das menschliche Thun und Lassen mit Notwendigkeit regiere. Uebrigens tritt von Schritt zu Schritt deutlicher hervor, dass Bardesanes nicht ein bloser Philosoph ist, sondern dass er der biblischen Offenbarung das beste verdankt, was ihm zu Teil geworden ist. Er bekennt S. 11 Zeile 6 ff. (S. 36, 6 Merx) aufrichtig, dass er einst selbst die angebliche Weisheit der Chaldäer, d. h. der Astrologen geliebt, und die Ansicht eingesogen habe, alles was die Menschen recht oder unrecht thun, alles was ihnen widerfährt, hange von den Gestirnen ab, und werde durch dieselben herbeigeführt. Auf welchem Wege er zu der entgegengesetzten Ansicht gekommen sei, gibt er uns nicht an. Wohl aber ist klar, dass er jetzt auf dem Boden der Offenbarung steht. Er glaubt, dass der Mensch „im Bilde Gottes" geschaffen worden; und darum sei ihm gegeben, sich durch seinen Willen selbst zu bestimmen u. s. w. S. 4, Z. 16 ff. (Merx S. 28 f.). An einem späteren Ort, S. 30 f. (Merx S. 52 f.) geht er zu dem „stärksten Beweis über, um die Thoren und Glaubenslosen zu überzeugen": er beruft sich auf die Juden, welche durch Mose's Hand das Gesetz erhalten haben, ihre männlichen Kinder am achten Tage beschneiden, und am siebenten Tage ihren Sabbat unverbrüchlich halten, sie mögen nun in Edom oder Arabien, in Griechenland oder Persien, im Norden oder Süden wohnen, ohne auf die Gestirne zu warten, und ohne sich nach den Gesetzen des Landes zu richten. — Aber Bardesanes selbst gehört nicht zu den Juden, sondern bekennt sich als Christen. Nachdem er S. 31 f. (S. 53 f. Merx) erzählt hat, dass der König Abgar (nach Merx 4, Abgar VI. bar Mánu) gläubig geworden, und sofort befohlen habe, jedem, der sich (zu Ehren des Tarátha) entmanne, die Hand abzuhauen, und dass von jenem Tage an „bis zu dieser Stunde" in dem Gebiete von Edessa niemand mehr sich entmanne, geht er weiter und fährt also fort: „Was sollen aber wir, die wir Christen sind, von dem neuen Geschlechte sagen, welches an jedem Orte und in allen Gegenden Christus durch seine Ankunft gestiftet hat, die wir, wo wir auch sein mögen, mit dem einen Namen der Christen bezeichnet werden? An einem Tage, dem Sonntag, versammeln wir uns, und an den Lectionentagen enthalten wir uns der Nahrung.

Die Brüder unter den Galliern nehmen nicht Mannspersonen zu Weibern, die in Parthien nehmen nicht zwei Frauen; diejenigen welche unter den Juden sind, beschneiden sich nicht. Unsere Schwestern unter den Gelen und Kaschmanen vermischen sich nicht mit Fremden; die Perser heiraten nicht ihre eigenen Töchter; die in Medien fliehen weder ihre Toten, noch begraben sie die Ihrigen lebendig, oder werfen sie den Hunden zum fressen vor. Die in Edessa töten ihre Frauen oder Schwestern nicht, falls sie Unzucht begehen, sondern entziehen sich ihnen nur, und überlassen sie dem Gerichte Gottes. Diejenigen, welche in Hatra[1]) wohnen, steinigen die Diebe nicht. Sondern wo sie auch sein mögen, und in was für einem Orte sie weilen, halten die Gesetze der Länder sie nicht ab von den Gesetzen ihres Messias, und die Schicksalsbestimmung der Lenker zwingt sie nicht, solcher Dinge sich zu bedienen, die in ihren Augen als unrein gelten. Krankheit aber und Gesundheit, Reichtum und Armut, — — was nicht in ihrer freien Selbstbestimmung liegt, wird ihnen zu Teil, wo sie auch sein mögen. — Wenn die neue Welt wird gegründet sein, dann werden alle schlimmen Störungen ruhen, aller Abfall wird beendigt, alle Thoren überzeugt, alle Mängel ersetzt sein; dann wird Ruhe und Friede herrschen, durch die Gabe Dessen, welcher der Herr aller Naturwesen ist."

Ich gebe diesen Schluss des Ganzen, S. 32—34 (Merx S. 53. ff.) mit Auslassung einer Stelle, welche nicht das gleiche Interresse erwecken dürfte, auf Grund von Merx's Uebersetzung um deswillen wörtlich und vollständig, weil es mir scheinen will, als habe die Sache bis jetzt weniger Beachtung bei den Forschern gefunden, als sie in mehr denn einem Betracht verdient. Einmal bekennt sich hier Bardesanes selbst voll und rückhaltslos als Christen. Sodann gewährt dieser Abschnitt über die Verbreitung des Christentums Ende des II. und Anfang des III. Jahrhunderts eine nicht wenig ergiebige Auskunft, welche bei der weitreichenden Kenntniss des Verfassers von Ländern und Völkern, die wir aus der vorangegangenen Ausführung über Gesetze und Sitten der Völkerschaften kennen gelernt

1) Hatra (Atra), eine Stadt in Mesopotamien, deren Belagerung aufzugeben Trajan kurz vor seiner letzten Krankheit sich genötigt sah. S. Tillemont, Histoire des Empereurs 2. Aufl. II. Band, 1 Abt., Bruxelles 1711. p. 736 f.

haben, Glauben verdient, zumal Verfasser sich, mit alleiniger Ausnahme Galliens, auf das Morgenland beschränkt, dem er selbst angehörte. Ferner haben wir an diesem Abschnitt eines der ältesten Zeugnisse über den Sonntag, als bereits durch feste Sitte geheiligt und durch gottesdienstliche Versammlungen ausgezeichnet, während bereits auch wöchentliche Fasttage feststehen. Nicht unwichtig erscheint ausserdem die Bemerkung über die Christen unter den Juden (p. 33 Z. 2), sofern sie bezeugt, dass schon zu Bardesan's Zeit, d. h. im Anfang des III. Jahrhunderts, die palästinischen Christen die Beschneidung hatten fallen lassen. Endlich spricht der Umstand, dass der Verfasser die Gemeinschaft, zu der er sich selbst zählt, ein „neues Geschlecht" *(the new race of ourselves)* nennt, dafür, dass diese Schrift in der That hoch in das Urchristentum hinaufreicht. Hiemit harmoniert auch der letzte Satz am Schlusse, mit seinem Ausblick in die neue Welt, in der alles Uebel, aller Widerstand gegen Gottes Willen zu Ende sein wird, in die Welt des Friedens.

Somit scheint uns dieser Dialog, obgleich er nicht von Bardesanes selbst verfasst, sondern von einem seiner Jünger geschrieben ist, zu den wertvollsten Denkmälern zu gehören, welche uns durch die syrischen Handschriften des Marienklosters in der Nitrischen Wüste zugänglich geworden sind.

Während diese Urkunde den Namen eines Mannes trägt, welcher der Kirche des Altertums immerhin als ein Haeretiker galt, und dessen Zusammenhang mit der gnostischen Bewegung nicht zu verkennen ist, gehört die nun zu besprechende Sammlung von Festschreiben des Athanasius, einem der grössten christlichen Denker des IV. Jahrhunderts an, einem Manne, der durch Charaktergrösse und unerschütterliche Treue gegen den Glauben und das Bekenntniss der Kirche hervorragt. Im Jahre 1848 liess Cureton, auf Kosten der Gesellschaft für den Druck orientalischer Texte, die Festbriefe des Athanasius im syrischen Text erscheinen, wie er dieselben, in einer alten Uebersetzung, unter den Handschriften aus dem Nitrischen Kloster entdeckt hatte. *(The Festal Letters of Athanasius, discovered in an ancient Syriac version etc.)* Eine Uebersetzung und Anmerkungen sofort zu geben, war ihm, anderweitiger Amtsgeschäfte wegen, nicht möglich; wohl aber sprach er den dringenden Wunsch aus, dass irgend anderswo, wo den orientalischen Studien mehr Aufmunterung

und Pflege zu Teil werde, ein Gelehrter sich finden möchte, welcher diese Briefe in ein europäisches Gewand kleide und zugänglicher mache. Diesen Wunsch erfüllte Dr. J. Larsow, Prof. am Grauen Kloster zu Berlin, indem er 1852 die Briefe, aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert, herausgab: „Die Festbriefe des h. Athanasius, Bischofs von Alexandria".

Man wusste längst, dass die Bischöfe von Alexandria je das bevorstehende Osterfest ihren Amtsbrüdern und den Gemeinden durch Rundschreiben anzusagen pflegten. Der erste, von welchem dies zuverlässig bezeugt wird, ist Bischof Dionysius, um die Mitte des III. Jahrhunderts, von welchem Eusebius K. G. VII. 20—22 dies nicht nur kurz angiebt, sondern auch Bruchstücke aus solchen Schreiben mitteilt. Nachdem das Concil von Nicaea, um die Ungleichheit in der Zeit der Osterfeier zu beseitigen, bestimmte Satzungen über die Begehung des Osterfestes, ausnahmslos an einem Sonntag, und zwar an dem Sonntag nach Vollmond der Frühlings Tag- und -Nachtgleiche, aufgestellt hatte, wurde es Sitte, dass die Bestimmung des jährlich wechselnden Tages durch den Bischof von Alexandria bekannt gemacht wurde, weil in Aegypten von altersher die astronomische Wissenschaft in Blüte stand. Man wusste namentlich von Athanasius, dass er dergleichen Festschreiben erlassen habe; es waren sogar einzelne Bruchstücke von solchen gelegentlich aufbewahrt, z. B. bei dem Verfasser einer christlichen Weltbeschreibung, dem vielgereisten Kosmas Indicopleustes im VI. Jahrhundert. Ja es gab selbst eine Sammlung der Festschreiben des Athanasius in der Ausgabe seiner Werke; aber diese Dinge sind anerkanntermassen sämtlich unächt. Den Verlust der Festschreiben beklagte schmerzlich der treffliche Herausgeber der Werke des Athanasius, der gelehrte Mauriner Bernhard von Montfaucon; er tröstete sich nur mit dem Gedanken: *Fortassis adhuc alicubi latent in Oriente, ubi bene multa extant.*

Nun ist diese Ahnung erfüllt. Wir haben zwar nicht den griechischen Grundtext, sondern nur eine alte syrische Uebersetzung, und selbst diese nicht vollständig, denn es sind in Wahrheit nur 15 Festschreiben; das 8. und 9., sowie das 12. ist nicht vorhanden, das 17. und 18te nur durch kurze Notizen vertreten. Immerhin ist es von Wert, dass wir 15 jener Rundschreiben, abgesehen von kleinen Lücken, im syrischen Text vollständig besitzen. Und zwar sind die

meisten derselben ziemlich ausführlich; das längste, Nr. XI., umfasst ca. 13 Seiten compressen Druckes in der deutschen Uebersetzung. Die Ansage des Tages, auf welchen das Osterfest des Jahres fällt, nebst Bestimmung des Anfangs der Fastenzeit, auch einer Bemerkung über den Pfingstcyclus, also der Punkt, welcher zu dem Schreiben die Veranlassung gab, steht regelmässig gegen den Schluss des Schreibens. Es ist bemerkenswert, dass die Monate stets mit ihrem ägyptischen Namen (z. B. Pharmuthi, Phamenoth u. s. w.) bezeichnet werden. Den Hauptinhalt der Schreiben bilden Ermahnungen zu einer freudigen, für die Gottesgnade in Christi Passion und Auferweckung dankbaren Feier des Osterfestes, und zu einer wahrhaft gottesfürchtigen und ernst sittlichen Begehung der Fastenzeit. So erinnert er im III. Festschreiben, S. 71 bei Larsow, die Gemeinden: „Was ist denn das Osterfest anderes, als ein geistiger Dienst? Worin besteht aber dieser Dienst? Nur in anhaltendem Gebet und in freiwilligem Bekenntniss, von welchem sich die Undankbaren ferne halten und sich notwendig der Festfreude berauben, denn die Gottlosen haben keinen Frieden, spricht der Herr". Besonderen Nachdruck legt er aber darauf, dass das ganze Leben des Gläubigen eine stetige Festfeier, in freudiger, frommer Dankbarkeit und rechtschaffenem Tugendwandel, sein solle. Diese erbaulichen Vermahnungen gründet er stets auf die Schrift, in der er ganz zu Hause ist. Dabei verwendet er alttestamentliche Vorschriften und Aussprüche als Vorbilder und Weissagungen voll mystischen Sinnes; denn Athanasius ist ja ein Alexandriner, und geht, was Schriftauslegung betrifft, in den Geleisen eines Origenes einher, in einer Weise, die uns keineswegs sympathisch ist. Dass ein so charaktervoller Vorkämpfer der Gottheit Christi nicht selten gegen die Arianische Partei seine Klinge führe, lässt sich im voraus erwarten, und bestätigt sich vollkommen, z. B. XI. S. 122, wo er diejenigen, welche den Sohn Gottes schmähen, und sagen, er sei ein Geschöpf und aus nichts geworden, Arius-tolle (*Ἀρειομανῖται*) nennt.

Diese Publication ergibt, wie die den Ulfila betreffende, nebenbei auch eine chronologische Errungenschaft. Ein Vorbericht zu den Festschreiben des Athanasius (S. 25 ff. bei Larsow) verzeichnet, in Gestalt von „Summarien", Angabe der Monate, Tage, Consulate u. s. w., betreffend sämtliche Jahre der bischöflichen Amtsführung des Athanasius. Daraus ergibt sich vor allem eine Berichtigung hinsichtlich seines Amts-

antritts. Bis dahin war, auf Grund der Angabe Theodoret's, welcher K. G. I., 26 sagt, Bischof Alexander sei 5 Monate nach dem Concil von Nicaea gestorben, allgemein angenommen worden, dies sei im Jahre 326 geschehen; deshalb setzte man die Bischofsweihe des Athanasius in das Jahr 326. Nun aber ist durch mehrere genaue Angaben des syrischen Vorberichts festgestellt, dass der Vorgänger, Bischof Alexander, am 22. Pharmuthi (= 17. April) 328 gestorben, und Athanasius erst am 8. Juni 328 zum Bischof geweiht worden ist. Da in diesem Zeitpunkt Ostern vorüber war, so erliess Athanasius seine erste ἐπιστολὴ ἑορταστική erst 329. Ferner das Concil zu Sardica in Illyrien (das jetzige Sofia in Bulgarien) wurde z. B. von Gieseler und Neander, auf Grund der Angabe des Sokrates und Sozomenos, in das Jahr 347 gesetzt; allein laut der mehrerwähnten Urkunde ist dasselbe vielmehr schon im Jahre 343 gehalten worden, a. a. O. S. 31. Gestorben ist Athanasius am 2. Mai 373.

Der späteste unter denjenigen Autoren für die Geschichte christlichen Altertums, von denen Cureton etwas aus den syrischen Handschriften herausgegeben hat, gehört dem VI. Jahrhundert an. Im Jahre 1853 liess Cureton in syrischer Sprache erscheinen den dritten Teil der Kirchengeschichte des Bischofs Johannes von Ephesus (*The third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus)*, ein Buch, wovon der holländische Orientalist J. P. Land eine Uebersicht mit Auszügen und einleitenden Abhandlungen in deutscher Sprache unter dem Titel: Johannes von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker, 1856 in Leyden herausgab. Die deutsche Uebersetzung des Joh. v. Eph. von Schönfelder, München 1862 war mir nicht zugänglich. Dieser Johannes war ein unter Justinian hervorragender Kirchenmann und Schriftsteller, der monophysitischen Partei angehörig, in der Stadt Amid (Diarbekir) geboren, oder, laut seiner eigenen Bemerkung, dort erzogen. Er war 535 dem Kaiser Justinian bekannt geworden, der ihn mit dem Werk der Bekehrung der teils in Constantinopel selbst, teils in Kleinasien noch zahlreichen Heiden beauftragte, anfänglich in Gemeinsehaft mit einem gewissen Deuterios, nachher allein und selbständig. Wir erfahren von ihm selbst, dass er in dieser Funktion 70,000 Menschen getauft und 96 Kirchen erbaut habe. Um dieser grossartigen Erfolge willen wurden ihm die Ehrennamen: „der Vorgesetzte der Heiden“ und „Götzenzertrümmerer“ er-

teilt. In seinen späteren Jahren aber trafen ihn wie die ganze Monophysitenpartei schwere Verfolgungen. Dieser Mann nun war der erste, welcher seinen syrischen Landsleuten eine Kirchengeschichte, von Anfang der Kaiserzeit bis auf seine „betrübte“ Gegenwart, in ihrer Sprache gab. Er schreibt als ein überzeugter Monophysit, aber ohne fanatische Engherzigkeit, mit redlichem Bemühen um geschichtliche Wahrheit; und da die Begebenheiten, die er in dem von Cureton herausgegebenen Teile jenes Werkes erzählt, in seine eigene Lebenszeit fallen, so bietet diese Urkunde glaubwürdigen Bericht. Jedenfalls einer der interessantesten Gegenstände darin ist die Gründung der christlichen Kirche in Nubien. Der geniale Geschichtsforscher Niebuhr sprach schon 1820 in einer Abhandlung den Wunsch aus, dass eine Nubia christiana möge geschrieben werden. Die Möglichkeit, wenigstens das erste Kapitel eines solchen Buches abzufassen, ist, wie der niederländische Gelehrte a. a. O. S. 181 f. richtig bemerkt, nunmehr durch die Mitteilungen des syrischen Kirchengeschichtschreibers gegeben. Man wusste seit dem XVII. Jahrhundert durch Vermittelung holländischer Orientalisten, namentlich des hochverdienten Thomas van Erpe (Erpenius) aus dem arabischen Historiker àl-Makîn, dass es einst eine Christenheit in Nubien gegeben hat, ferner dass bei der Eroberung Aegyptens durch die Araber viele Christen nach Nubien flüchteten. Aber über die erste Pflanzung der Kirche in Nubien war man noch im Dunkeln. Erst im XVIII. Jahrhundert theilte Joh. Simon Assemani in der Bibliotheca Orientalis 1721. II., 330 f. einen Bericht des syrischen Gelehrten aus dem XIII. Jahrhundert, Abû'l-faradsch (Barhebraeus) den Bericht mit, dass zu Justinian's Zeit Nubien von Aegypten aus, und zwar durch Monophysiten, zu Christo bekehrt worden sei. Aber der gelehrte Bibliothekar der Vaticana, und Domherr der Peterskirche, war zu gut römisch gesinnt, um diese Angabe glaubwürdig zu finden; er hielt das Ganze für eine *fabula ex amore suae sectae a Monophysitis excogitata.* Nun aber bestätigt sich der Bericht des Abû'l-faradsch vollständig durch die Erzählung eines Zeitgenossen, welche ohne Zweifel dem syrischen Gelehrten des XIII. Jahrhunderts als Quelle gedient hatte. Die Berichterstattung des Johannes von Ephesus findet sich im IV. Buch seiner Kirchengeschichte c. 6—8 und 49—53. Er hat sogar einige Urkunden seiner Erzählung beigefügt, drei amtliche Schreiben von Fürst-

lichkeiten und kirchlichen Würdenträgern, welche sich auf die Ereignisse beziehen.

Der Hergang ist, um die Färbung des Originals thunlichst beizubehalten, in der Kürze folgender:

Ein Mitglied der Monophysitensynode zu Alexandria, Julianus, wurde von Eifer beseelt, das irrende Volk an der Ostgrenze der Thebais zu bekehren, ein Volk, das den Römern nicht unterworfen war, vielmehr Tribut empfing, damit es nicht Einfälle in Aegypten mache. Ob lediglich Mitleid mit den Verblendeten der Beweggrund war, oder ob der Wunsch mitwirkte, in den unabhängigen, gefürchteten Stämmen Bundesgenossen wider die in Aegypten in Amt und Würden stehenden (staatskirchlichen) Anhänger des chalcedonischen Concils zu gewinnen, lässt der Geschichtschreiber (ein Beleg seiner Unparteilichkeit) dahingestellt. Genug, Julianus trug sein Verlangen der Gönnerin seiner Freunde (d. h. der Monophysiten), Kaiserin Theodora vor, die ihm Verwendung bei ihrem Gemahl zusagte. Der Kaiser Justinian hatte kaum von der Sache vernommen, als er, der kluge Staatsmann, beschloss, das Bekehrungswerk seinen eigenen Bischöfen in Oberägypten (d. h. der orthodoxen Staatskirche) zuzuwenden: er liess ihnen schreiben, sie sollten in jenen Gegenden „den Namen der Synode pflanzen" (d. h. die Chalcedonische Lehre von der Person Christi verkündigen lassen). Zuerst schickte er einen Gesandten mit Geschenken in Gold und Taufgewändern an den König der Nobaten, nebst einem Empfehlungsschreiben an den Statthalter der Thebais. Inzwischen traf Theodora ihre Gegenmassregeln. Sie liess den Statthalter wissen: falls er nicht dafür sorge, dass ihr Gesandter Julianus vor dem andern, den sie in Gemeinschaft mit dem Kaiser sende, an das Ziel gelange, so werde sein Kopf fallen. Was dies zu bedeuten habe, leuchtete dem Statthalter sofort ein. Er empfing den Gesandten des Kaisers mit gebührendem Gepränge, machte ihm aber bemerklich, dass zu der gefahrvollen Reise durch die Wüste Tiere und Führer erforderlich seien; letztere müssten ebenso kundig als zuverlässig sein; solche seien aber für das wenig bekannte und nicht befreundete Gebiet nicht leicht zu beschaffen. Bevor alles das besorgt war, hatten die Gesandten der Kaiserin Zeit gefunden, in der Thebais einzutreffen; sie bemächtigten sich, anscheinend mit Gewalt, der inzwischen getroffenen Zurüstungen, und zogen mit Hilfe derselben unverzüglich weiter. Der Statthalter

entschuldigte sich bestens mit der Ehrerbietung seiner Untergebenen vor den persönlich erschienenen Beauftragten der Kaiserin, allein sein bester Grund war, dass die Führer und Kameele fort waren, und solche jetzt schwerer als zuvor wieder beschafft werden konnten. Man betrieb indes die Sache mit mehr oder weniger Eile; immerhin sah sich der Vertreter des Kaisers gezwungen, sich noch eine Weile zu gedulden; inzwischen arbeiteten die Gegner.

Der monophysitische Missionar und seine Begleiter schickten, sobald sie die Grenze erreicht hatten, einen Boten an den König, der sie durch eine Abteilung Kriegsvolk zu sich geleiten liess. Man überreichte ihm ein Schreiben der Kaiserin, welches sofort verlesen wurde, nebst Ehrengeschenken und vielen Taufgewändern. Er erklärte nebst den Seinigen alsbald, den Irrtümern ihrer Väter entsagen zu wollen; der Gott der Christen sei der einzige Gott, und keiner ausser ihm. Nun fing Julianus ohne Verzug seine Unterweisung an, und erklärte hiebei, dass es unter den Christen Uneinigkeit des Glaubens halber gebe; die Kaiserin habe ihn selbst an ihn gesandt, damit er und die Seinigen den rechten Glauben annehmen und auf denselben getauft werden möchten. Allein der Kaiser habe seinerseits ebenfalls eine Gesandtschaft abgefertigt. Man gab dem König Anleitung, wie er dem Gesandten des Kaisers antworten solle. Als dieser bald nachher eintraf, und dem König Vorstellungen machte, er solle, wenn er ein Christ sein wolle, der Kirche sich anschliessen, und nicht den von ihr Ausgestossenen nachirren, so erhielt er die Antwort: „des Kaisers Ehre nehmen wir an und erwiedern dieselbe, nicht aber seinen Glauben!“ Damit entliess man die Gesandtschaft.

Julianus aber blieb zwei Jahre dort. Es gelang ihm, den König und die Grossen zu unterweisen und zu taufen. Er gab sie unter die Obhut des Bischofs von Philae, Theodoros, als des nächsten Oberhirten in der Thebais.

Aus einer späteren Angabe des Johannes lässt sich der Schluss ziehen, dass diese erste Pflanzung des Christentums in Nubien um das Jahr 550 stattgefunden habe.

Dieser Bericht des syrischen Geschichtschreibers eröffnet uns einen Blick in bereits ächt byzantinische Verhältnisse: die Christenheit im oströmischen Reich ist in Staatskirche und eine volkreiche wohlorganisirte monophysitische Separation gespalten; religiöse und

politische Interessen sind aufs engste mit einander verschlungen, die kirchlichen Parteien sind zugleich Hofparteien geworden; und die Mittel und Wege, durch welche die eine der andern den Rang abläuft, sind Intriken, wie das aus der Erzählung des Johannes in ergötzlicher Weise hervorgeht. Die Thatsachen selbst sind wenig erfreulich; sie zeigen uns, zum erstenmal in der Geschichte der Mission, eine Spaltung zwischen zwei confessionell getrennten Missionsbestrebungen, die sich um ein Missionsgebiet streiten. Aber soviel ist einzuräumen, dass die Geschichtschreibung des Johannes von Ephesus, den wir erst mittels der Handschriften aus dem nitriscben Kloster genauer kennen gelernt haben, eine unparteiische und glaubwürdige ist.

V. Die in syrischer Sprache teils ursprünglich verfassten, teils in diese Sprache übersetzten, seit 1841 ff. veröffentlichten Urkunden haben uns, indem wir dem Zeitalter der Autoren folgten, zuletzt bis an die Grenze des christlichen Altertums, bis in die byzantinische Zeit herabgeführt. Wir nehmen den anfänglichen Faden wieder auf, und lassen, wie bei Nr. I.—III., die Zeit der Entdeckung, beziehentlich der Publication, massgebend sein. So werden wir denn aus dem VI. Jahrhundert in das II. zurückversetzt durch die Tischendorf'sche Entdeckung der Sinai-Bibel, welche als Anhang des N. T. den Barnabasbrief und den „Hirten des Hermas", wenigstens einen beträchtlichen Teil des letzteren enthält. Es war am 4. Februar 1859, dass Tischendorf auf seiner letzten grossen Reise, in dem Katharinenkloster am Fusse des Sinai, zum erstenmale die Handschrift sah, von deren Vorhandensein in dem Kloster er seit seiner Orientreise 1844 eine Ahnung hatte, denn damals war es ihm geglückt, diejenigen Bruchstücke einer alten griechischen Bibelhandschrift zu finden, welchen er in der Folge den Namen gab: Codex Friderico-Augustanus, nach Friedrich August II., damaligen König von Sachsen. Was den unermüdlichen Forscher im ersten Augenblick am meisten erfreute und fesselte, das war die Thatsache, dass diese Bibelhandschrift auch den sogenannten Barnabasbrief, und zwar von Anfang bis zu Ende vollständig enthielt. In der folgenden Nacht schrieb er den ganzen Barnabasbrief daraus ab. Die Erlaubniss, den kostbaren Schatz, diese Bibelhandschrift, welche nach Tischendorf's Urteil aus dem IV. Jahrhundert stammt, nach Europa mitzunehmen, erhielt er erst am 28. September 1859. Die Entdeckung der sinaitischen Bibelhandschrift hat

nicht allein der Textkritik des N. T. erhebliche Förderung zugeführt, sondern durch ihre patristischen Beigaben auch die Erforschung des christlichen Altertums in neuen Schwung gebracht.

Was zunächst den Barnabasbrief betrifft, so erschien derselbe auf Grund dieser Handschrift zuerst 1862 im IV. Bande der Prachtausgabe des gesamten jetzt Petersburger Codex, sodann 1863 in dem Novum Testamentum Sinaiticum, Leipzig, und in der neuen Auflage von Dressel's Ausgabe der ap. Väter, 1863. Der erste, der mit Hilfe der Sinai-Handschrift den Barnabasbrief kritisch bearbeitete (1866), war Hilgenfeld. Darauf folgte 1875 die Gebhard-Harnack'sche Ausgabe im I. Bande der Patres apostolici. Die Erlangung einer neuen Handschrift von hohem Alter für diesen Brief war eine Errungenschaft. Man wusste von der Existenz dieses Briefes im Abendlande erst seit dem XVII. Jahrhundert; die erste Druckausgabe desselben, welche der Welt zu gute kam (denn die allererste, von Erzbischof Usher 1643 in Oxford veranstaltete, war ein Raub der Flammen geworden), erschien 1645 in Paris. Man hatte nach und nach 5 Handschriften kennen gelernt, die zu Grunde gelegt werden konnten. Aber dieselben haben, da sie offenbar Abschriften eines und desselben (relativen) Originals sind, nicht nur zahlreiche Textfehler, sondern auch den wesentlichen Mangel gemein, dass ihnen der Anfang bis fast zur Mitte des 5 Kapitels völlig abgeht. Für diese Kapitel war man reichlich 200 Jahre lang an eine alte lateinische Uebersetzung gewiesen, welche aus dem berühmten Kloster Corbie stammt, und jetzt Eigentum der kaiserlichen Bibliothek in Petersburg ist. Diese enthält auch die ersten Kapitel bis gegen die Mitte des 5ten; allein der Uebersetzer, welcher vor dem IX. Jahrhundert sein Werk that, hat offenbar die Sache sich leicht gemacht, vieles flugs weggelassen, was er nicht verstand, anderes nach Belieben geändert, so dass die Uebersetzung keineswegs ein treues Bild des griechischen Originals zu bieten vermag. Um so grösser war der Gewinn, den Tischendorf's glücklicher Fund den patristischen Studien brachte. Es ist nicht dieses Ortes, auf die textkritischen Arbeiten einzugehen, welche durch das neu gewonnene Hilfsmittel ermöglicht wurden. Es genügt, zu bemerken, dass wir jetzt den sogenannten Barnabasbrief in einem weit zuverlässigeren und lesbareren Texte vor uns haben, als dies vorher denkbar war. Noch wichtiger aber ist, dass wir jetzt auch die ersten Ka-

pitel im Grundtexte besitzen. War doch schon das erste Wort des ersten Kapitels schief geraten: *Avete filii et filiae* u. s. w. Das lautete wie ein gewöhnlicher Briefgruss. Das griechische Original hat aber, wie wir jetzt wissen: *Χαίρετε*, und will, wie der weitere Fortgang beweist, wirklich sagen: Freuet euch (der reichen Gnadenerweisungen Gottes, wie ich mich der euch geschenkten geistlichen Gaben überaus freue). An einigen Stellen aber ist dem mittelalterlichen Uebersetzer eine Rechtfertigung zu Teil geworden durch die Sinai-Handschrift. Am Schlusse des 4. Kapitels sagt der Verfasser: „Lasset uns achthaben, damit wir nicht, wie geschrieben steht, viele als berufen, wenige aber als auserwählt, befunden werden"! Die lateinische Uebersetzung hat ganz richtig: *sicut scriptum est.* Weil es aber auffallend schien, dass ein Wort, wie Matth. 20, 16. schon in einer so frühen nachapostolischen Urkunde als der heiligen Schrift entnommen bezeichnet werde, so vermutete Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften 1832, I. 28, das *sicut scriptum est* sei eine Glosse des Uebersetzers. Durch den griechischen Text ist dieser Verdacht vollständig gehoben, und der Beweis erbracht, dass der unbekannte Lateiner das vorgefundene *ὡς γέγραπται* treu wiedergegeben hat. Weizsäcker, Zur Kritik des Barnabasbriefs, 1863. S. 34 räumt ein, die Worte seien „in jedem Falle die Anführung aus einer *γραφή*". Dessen ungeachtet bezweifelt er, dass sich dies auf eine Evangelienschrift beziehe; dies widerspräche dem ganzen übrigen Verhalten des Briefs, welcher nirgends auf einen Ausspruch Jesu sich förmlich berufe. Er glaubt deshalb, dass die Quelle eine andere, wohl eine ausserkanonische, sei, vielleicht IV. Esra VIII. 3, wo *multi creati* den *pauci,* welche *salvabuntur,* entgegengestellt sind. Aehnliche Erörterungen haben andere angestellt, z. B. der anonyme Verfasser von *„Supernatural Religion"* 1874. I, 241 ff. Mit vollem Recht erklärt aber Harnack, Anm. 14 in Barn. c. 4. Patr. app. opp. 1875. I. 17. es sei das allerwahrscheinlichste, dass der Verfasser das Ev. Matthäi 20, 16; 22, 14 im Auge habe. Was beweist denn das sonstige Verhalten eines Schriftstellers, wenn auch nur eine einzige anders geartete Stelle klar ist? Es genüge an diesem einen Beispiel, um den Wert zu zeigen, welchen der Besitz der ersten Kapitel (1—5 Mitte) des Barnabasbriefs im griechischen Original für uns hat.

Nur noch ein Wort über einen anderen hiemit zusammenhängen-

den Punkt. Die Thatsache, dass die Sinai-Handschrift am Schlusse des Neuen Testamentes den Barnabasbrief und den „Hirten des Hermas“ hat, besitzt schon für sich allein eine erhebliche Bedeutung. Man wusste ja aus mehreren Zeugnissen des christlichen Altertums, z. B. aus Eusebius K.-Gesch. III. 25, dass ausser den in die Sammlung unseres Kanon aufgenommenen N. T. Schriften verschiedene andere Bücher z. B. der Barnabasbrief, der Hirte des Hermas, die *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*, die Clemensbriefe, in manchen Gemeinden zum öffentlichen Vorlesen verwendet wurden. Diesen Zeugnissen diente bis 1859 ausschliesslich die Thatsache zur Bestätigung, dass der *Codex Alexandrinus* nach den Büchern des N. T. den Brief des römischen Clemens an die Korinthier und das Bruchstück eines „zweiten Clemensbriefes“ enthält. Die Sinaihandschrift bietet nun den zweiten Beleg dafür, dass einzelne nachapostolische Schriften (hier Barnabas und Hermas) mit den neutestamentlichen in eine gewisse Verbindung gesetzt und mit denselben abgeschrieben wurden; mit anderen Worten, dass geraume Zeit lang der Begriff des Kanonischen ein fliessender war.

Das bezieht sich, wie gesagt, eben so gut auf den „Hirten“ des Hermas, als auf den sogenannten Barnabasbrief. Im übrigen hat der epochemachende Fund der Sinaibibel, anlangend den „Hirten“, blos für Herstellung eines relativ zuverlässigen und lesbaren Textes Bedeutung gehabt. In dieser Beziehung hat Adolph Hilgenfeld mit seiner Ausgabe des Grundtextes vom Jahr 1866 die Bahn gebrochen, wie er denn auch der erste war, der die alte lateinische Uebersetzung des Buchs in einer auf Grund von Handschriften kritisch bearbeiteten Ausgabe 1873 erscheinen liess. Um den griechischen Text hat, nach Hilgenfeld, Oscar von Gebhardt in der mit Harnack und Zahn bearbeiteten Ausgabe der ap. Väter, III. Heft 1877, sich mit Erfolg bemüht, und Funk, in der neuen Auflage von Hefele's Patres app., Tüb. 1878 manches noch verbessert. Gebhardt legte, so weit der *Sinaiticus* reicht (bis Mandata IV, c. 3 § 6) diese Handschrift so zu Grunde, dass Abweichung von derselben nur je und je wohlmotivirte Ausnahmen bildet.

VI. Ebenfalls in das Gebiet der nachapostolischen Zeit greift ein Fund ein, welcher 1875 die theologische Welt überraschte; eine bisher unbekannte vollständige Abschrift der beiden Briefe des Clemens von Rom. Diesmal war der glückliche Finder und gelehrte

Herausgeber ein Würdenträger der griechisch-orthodoxen Kirche, der damalige Metropolit von Serrae (Seres) in Macedonien, Philotheos Bryennios. Es ist merkwürdig, dass der Brief des römischen Clemens an die Korinthier, von dem man wusste, dass er in den ersten Jahrhunderten in hohem Ansehen stand, vielfach sogar zur öffentlichen Vorlesung im Gottesdienst diente, vom V. Jahrhundert an der abendländischen Kirche völlig abhanden gekommen war. Erst im XVII. Jahrhundert entdeckte ihn der Bibliothekar Karl's I., Patrick Joung (Junius) im Anhang des vierten Bandes der Bibelhandschrift, welche 1628 von dem reformationsfreundlich gesinnten Patriarchen Cyrillus Lukaris, früher von Alexandria, später von Constantinopel, dem König Karl I. von England zum Geschenk gemacht worden war; die Handschrift befand sich damals in der königlichen Bibliothek. Joung war es auch, der den ersten Brief des Clemens, nebst dem Bruchstück des zweiten, welches der Codex bot, auf Grund dieser einzigen Quelle, 1633 in Oxford herausgab. Man wusste, dass in der Alexandrinischen Handschrift die Briefe nicht vollständig enthalten sind. An Bemühungen, um andere und reichhaltigere Hilfsmittel für deren Text zu finden, hat es seither nicht gefehlt. Hie und da leuchtete eine Hoffnung auf, aber immer wieder fand man sich getäuscht. Im Jahr 1752 gab der berühmte Kritiker Wettstein (nicht Wetstein) zwei Clemensbriefe in syrischer Sprache heraus; aber das war nur ein apokryphes Machwerk. Und noch in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts hoffte man in einem Palimpsest zu Ferrara das sehnlich Gewünschte zu finden. Allein im Jahr 1866 erkannte Tischendorf an Ort und Stelle, dass der genannte Palimpsest weiter nichts als eine wertlose Märtyrerlegende, betreffend den römischen Clemens, enthalte. Tischendorf, *Clementis rom. epistulae*, Lips. 1873, 4°. Praef. p. X sq.). Als schliesslich alle Hoffnungen in dieser Richtung aufgegeben war, erschien unversehens von der morgenländischen Kirche aus die ersehnte Entdeckung. In der Bibliothek des heiligen Grabes, welche sich in dem Stadtteil Fanar von Constantinopel befindet, einer Bibliothek, welche dem Patriarchen zu Jerusalem gehört, fand Bryennios einen umfangreichen Sammelband, auf Pergament geschrieben und im Jahre 1056 vollendet. In diesem Bande sind unter anderem auch die „beiden Clemensbriefe“ vollständig enthalten. Kataloge dieser Bibliothek waren von deutschen, französischen und englischen Forschern (Bethmann,

Guigniant, Coxe) von 1845 bis 1858 veröffentlicht worden, allein gerade von dem fraglichen Bande hatte man bisher noch kein Wort gehört. Wenige Monate, nachdem die Entdeckung von Constantinopel aus den Männern der Wissenschaft bekannt geworden war, kam höchst unerwartet eine bis dahin unbekannte syrische Uebersetzung der beiden Clemensbriefe, gleichfalls mit dem vollständigen Text, an das Licht. In der hinterlassenen Bibliothek des berühmten Orientalisten Julius Mohl, gestorben im Januar 1876 in Paris, befand sich eine einzige syrische Handschrift, auf Pergament, welche das Neue Testament, ohne die Apokalypse, in der Philoxenianischen Uebersetzung enthält, — aber auch eine syrische Uebersetzung beider Clemensbriefe. Eine besondere Merkwürdigkeit ist hiebei, dass diese Briefe nicht, wie in der Alexandrinischen Handschrift, und nicht wie der Barnabasbrief und der Hirte des Hermas in der Sinaibibel, am Schlusse stehen, sondern, — was in seiner Art einzig dasteht — in der Mitte, nämlich nach dem Schluss der katholischen Briefe (nach dem Judasbrief) und vor den paulinischen Briefen. Das bedeutet eine vollständige Gleichstellung dieser nachapostolischen Briefe mit den Briefen des N. T., also die vollkommene Kanonicität beider Briefe des Clemens — wenigstens nach der Ueberzeugung des Abschreibers. Ja derselbe geht so weit, die Briefe des Clemens in kirchliche Lesestücke zu teilen, welche, von der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen angefangen, durch beide Briefe des Clemens stetig fortgehen, so dass der erste Brief in 14, der zweite in 3 Perikopen zerfällt. Das griechische Original ist im Syrischen im ganzen mit gewissenhafter Treue wiedergegeben; nur hat der Uebersetzer einer gewissen Neigung zu Umschreibungen und Tautologien nicht widerstanden, wie denn auch sonst gewisse Eigentümlichkeiten der syrischen Sprache in dieser Uebersetzung sich spiegeln, sodass die vollständige Congruenz mit dem griechischen Text beeinträchtigt wird. Diese Mitteilungen verdanken wir der Appendix, 1877, S. 232 ff. zu J. B. Lightfoot's, damaligen Professors in Cambridge, nunmehrigen Bischofs von Durham, Ausgabe der Briefe des röm. Clemens, 1869.

Das syrische Manuscript, aus Mohl's Bibliothek, wurde von der Cambridger Univ.-Bibliothek erworben, und ist nun dieser einverleibt. So sind denn, nachdem die Abschrift der Clemensbriefe im Alexandrinus über 240 Jahre die einzige geblieben war, binnen Jahr und

Tag zwei von diesem unabhängige Quellen für Clemens r. eröffnet worden, eine im Original, die andere in syrischer Uebersetzung. Nun stehen reichere Hilfsmittel zu Gebot, um den ursprünglichen Text herzustellen. Und doch ist dies nicht der Hauptgrund, die Entdeckung mit Freuden zu begrüssen. Erheblicher ist der Gewinn, den wir aus der Vollständigkeit der jetzt zugänglichen Quellen ziehen.

Was den ersten Brief des Clemens an die Korinthier betrifft, so zeigte die Alexandrinische Handschrift zahlreiche kleine Lücken, welche jetzt durch die Handschrift aus Stambul authentisch ausgefüllt sind, teils zur Ueberraschung der bisherigen Herausgeber, teils zu erfreulicher Bestätigung ihrer Conjecturen. Aber einen grösseren neuen Abschnitt bringt die von Bryennios entdeckte griechische Handschrift. Dass am Schlusse des Schreibens, c. 57, § 6., eine breitere Lücke vorhanden sei, wusste man seit 1633; aber erst Tischendorf war es vorbehalten, den Umfang dieser Lücke zu ermessen, indem er mit Hilfe arabischer Zahlen am Rande der Rückseite der Blätter bewies, dass nicht mehr als ein Blatt am Ende des ersten Briefes fehle. Jetzt wissen wir nicht blos, wie gross die Lücke war, sondern haben nun auch den Text bis zum Schluss so gut wie vollständig. Das neu hinzugekommene beläuft sich auf 3—4 8° Seiten Druck, also ungefähr den zehnten Teil des Ganzen; was früher als Kap. 58 und 59 gezählt war, bildet jetzt, nachdem c. 58—63 hinzugekommen, die Schlusskapitel 64 und 65. Doch der Umfang ist Nebensache. Von grösstem Wert aber ist der Inhalt. Nach einer das Gewissen anfassenden Aufforderung, den an die Korinthier gerichteten Ermahnungen und Ratschlägen doch ja Folge zu leisten (c. 59, 1 f.) geht das Schreiben in ein herrliches Gebet über, welches drei lange Kapitel (59, 2—61 Ende) füllt. Daran schliesst sich c. 62 f. eine nochmalige kurze Ansprache an die Brüder in Korinth; endlich folgt in den längst bekannten Schlusskapiteln, ein angemessener Segenswunsch nebst Doxologie, schliesslich das Ersuchen, die Abgesandten bald wieder mit der Nachricht von Wiederherstellung des Friedens in Korinth zurücksenden zu wollen, worauf das Schreiben mit nochmaligem Segenswunsch und Doxologie abschliesst. Das erwähnte Gebet verdient sorgfältige Aufmerksamkeit. Es wird so einfach eingeleitet, der Uebergang dazu (c. 59, § 2) ist so fliessend und unmerklich, dass man den Eindruck bekommt, das Beten ist nicht eine vom täglichen

Leben abgesonderte Handlung, sondern alles Thun und Lassen wird von einer steten Gebetsstimmung getragen. Dieses Gebet aber hat durchweg einen näheren oder entfernteren Bezug auf die damaligen Zustände der Gemeinde Korinth, obwohl der Blick, wie von einer dominirenden Höhe, ein weiter, alle Auserwählten auf Erden, ja die ganze weite Welt umfassender ist. Der Zug der Andacht in diesem Gebet ist grossartig und erhebend, sei's dass die Seele die ewige Herrlichkeit des Schöpfers anbetet, die Allmacht Gottes preist, der stürzen und erhöhen, selbst die Hoffnungslosen erretten kann, sei's dass das Gewissen vor der alles durchschauenden Allwissenheit Gottes sich demütigt. Wie ergreifend ist die Innigkeit der Fürbitten (59, 4), in denen die mitleidsvolle Liebe sich nicht genug thun zu können scheint! Mit unverkennbarer Gewissenhaftigkeit und Treue ergehen aber die Fürbitten (c. 61) für die Kaiser und alle Obrigkeiten, dass Gott ihnen Gesundheit, Frieden, Einigkeit und Beständigkeit verleihe, damit sie ihre Verwaltung ohne Anstoss führen mögen. Vielfach sind die alttestamentlichen und neutestamentlichen Anklänge in diesem Gebet. Ja manche Wendungen und Ausdrücke sind der Art, dass sie an liturgische Formeln, Litaneien und dergleichen erinnern. Namentlich hat gleich beim Bekanntwerden der neuen Stücke der Umstand Beachtung gefunden, dass der Erlöser ὁ παῖς θεοῦ, ὁ ἠγαπημένος παῖς θεοῦ genannt wird, was nur in diesem Gebete, sonst aber im ganzen Briefe nicht vorkommt. Dass übrigens wirklich das feste römische Kirchengebet jener Zeit hier vorliege, will uns um des offenbar casuellen Charakters willen, der dem Gebete beiwohnt, nicht einleuchten. Vielmehr scheint uns die Bemerkung Lightfoot's a. a. O. S. 270 f. zutreffend, dass dieses Gebet vielmehr ein unmittelbarer Erguss des Herzens sei, welcher aber kraft der Uebung und Erfahrung eine gewisse Ausdrucksweise und Gestalt annahm. Dahin gehört z. B. das von dem apostolischen Gebete Ap. Gesch. 4, 24 ff. her übliche παῖς θεοῦ. Wir haben nicht ein bereits fixirtes liturgisches Gebetsformular vor uns, sondern sehen in den Uebergang hinein von vollkommen freien Gebetsergüssen zu einem allmählich sich verfestigenden Gebetstypus. Jedenfalls verdanken wir dem Funde des gelehrten Bryennios unsere Kenntniss eines römischen Gemeindegebets aus den letzten Jahren des ersten Jahrhunderts.

Für den angeblichen „zweiten Brief" des Clemens hat die

Auffindung der Urkunde in jener Klosterbibliothek zu Constantinopel noch grössere Bedeutung als für den ersten. Einmal bringt die neue Handschrift, indem sie den „zweiten Brief" vollständig enthält, verhältnissmässig mehr neuen Text für diesen, als für den ersten. Das Bruchstück im Anhang des Alexandrinus umfasste, nach der hergebrachten Einteilung, 12 Kapitel, die Schrift in ihrer Vollständigkeit dagegen zählt 20 Kapitel, besitzt also nahezu den doppelten Umfang des bisher Bekannten. Für die 12 ersten Kapitel bietet das neue griechische Hilfsmittel an mehreren Stellen die auktoritative Bestätigung mehrerer Conjecturen, welche, abweichend vom Alexandrinus, bisher gemacht waren. An vielen Stellen verdient allerdings letztere Urkunde vor der Schreibung der neu entdeckten den Vorzug. Eine fortlaufende Vergleichung des Alexandrinus mit dem Zeugen aus Constantinopel und der syrischen Uebersetzung, in dem allen drei gemeinschaftlichen Teil unserer Schrift, fällt im grossen Ganzen nur zu Ehren des ersteren aus. Das hat J. B. Lightfoot, *St. Clement of Rome*, An Appendix, p. 240 — 246, überzeugend nachgewiesen. Für denjenigen Teil unserer Schrift, welcher bisher vermisst wurde, stehen nunmehr zwei Urkunden zur Verfügung: die griechische Abschrift und die syrische Uebersetzung, Urkunden, die sich teils combiniren lassen, teils zu gegenseitiger Contrôle dienen.

Viel wichtiger, als die Rücksicht der Textkritik ist aber, was der neue Fund zur richtigen Erkenntniss des Charakters der fraglichen Schrift beiträgt. In Gemässheit der Thatsache, dass in der Alexandrinischen Bibelhandschrift das Bruchstück unmittelbar an den „ersten" Brief des römischen Clemens sich anschliesst, wurde dasselbe von allen Herausgebern der apostolischen Väter und von den meisten Gelehrten als der „zweite Brief des Clemens von Rom" anerkannt. Eine Ausnahme bildete der zur anglikanischen Kirche übergetretene und in England lebende Gelehrte Joh. Ernst Grabe aus Königsberg, † 1711, welcher schon 1698 im Spicilegium ss. patrum l. 268 die Vermutung aussprach, diese Schrift sei vielleicht eine Homilie. Dieser Ansicht traten, unter verschiedenen Annahmen über Verfasser und Abfassungszeit, nicht wenige Forscher bei, worunter auch Hilgenfeld, die app. Väter, 1853 S. 111. Letzterer liess indes später, Nov. Test., Fasc. I. 1866. p. XXXIX. diese Ansicht fallen, und trat der herkömmlichen Annahme, die Schrift sei ein Brief, bei, jedoch unter der ge-

wagten Vermutung, Bischof Soter von Rom (167 — 175) sei der Verfasser, die Schrift sei identisch mit dem durch Bischof Dionysius von Korinth bei Eusebius, K. G. IV, 23. § 10 f., bezeichneten Schreiben an die Korinthier. Diese sinnreiche Vermutung ist, wie Lightfoot, St. Clement of Rome, schon 1869. p. 180 erinnerte, um deswillen nicht annehmbar, weil das von Dionysius erwähnte Schreiben, laut Eus. IV., 23, § 11, offenbar von der römischen Gemeinde ausgegangen war, während der Verfasser unserer Schrift im Singular und nicht communicativ redet. Allein durch die Auffindung des vollständigen Textes ist aller Meinungsverschiedenheit über die Gattung von Schrifttum, welcher unsere Schrift angehört, einmal für allemal ein Ende gemacht, und zweifellos in's Licht gestellt, dass wir nicht einen Brief, sondern eine Homilie vor uns haben.

Schon die mehr als einmal vorkommende Anrede: *ἀδελφοὶ καί ἀδελφαί*, c. 19, 1; 20, 2 gibt zu erkennen, dass der Verfasser nicht Leser, sondern Hörer vor Augen hat. Noch deutlicher wird die Thatsache, dass wir eine antike Homilie, eine Predigt über einen Schrifttext vor uns haben, wenn es 19, 1 heisst: „Darum, meine Brüder und Schwestern, nachdem der Gott der Wahrheit gesprochen hat (*μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας*), lese ich euch eine Vermahnung vor (*ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν*, homiliam, Harnack, an exhortation, Lightfoot), dass ihr auf das, was geschrieben steht, achten möget, damit ihr sowohl euch selbst selig machet als den, der in eurer Mitte liest. Denn das ist der Lohn, den ich mir von euch erbitte, dass ihr euch bekehret von ganzem Herzen, und euch selbst Heil und Leben gebet". Diese Aeusserung vergegenwärtigt uns auf das anschaulichste die Situation. Die Gemeinde, Männer und Frauen, ist zum Gottesdienst versammelt. Die Verlesung eines Stückes von Gottes Wort ist bereits geschehen (*μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας*, oder, wie Bryennios in seiner Ausgabe dies auslegt: *μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν γραφῶν, ἐν αἷς θεός ἐστιν ὁ λαλῶν*). Nun hört die Gemeinde dem Manne zu, der auf Grund des verlesenen biblischen Abschnitts eine Vermahnung an sie richtet, nachdem er in die Mitte getreten ist. Derselbe spricht nicht vollkommen frei, sondern hat seine Ansprache studiert und niedergeschrieben; jetzt liest er sie den Andächtigen vor (*ὁ ἀναγινώσκων ἐν ὑμῖν*). Die Ermahnung geht in der Hauptsache dahin, dass die Zuhörer recht beherzigen mögen, was aus Gottes Wort an sie ergangen

war, damit sie der Seligkeit teilhaftig werden mögen. Gar schön ist, und auch für einen Diener am Wort in der Jetztzeit verwendbar, der Gedanke, der Redner würde es als die schönste Belohnung seiner Arbeit schätzen, wenn die Gemeindeglieder sich von ganzem Herzen bekehren und „schaffen wollten, dass sie selig werden". Schliesslich ist ein Wort entscheidend, welches wir c. 17, §. 3 finden: „Lasset uns nicht wähnen, dass wir nur in diesem Augenblick gläubig und andächtig seien, solange wir von den Aeltesten vermahnt werden! Lasst uns auch, wenn wir nach Hause gegangen sind, der Gebote des Herrn eingedenk bleiben, und nicht durch die weltlichen Lüste uns wieder abziehen lassen, sondern nur noch häufiger hinzutreten und versuchen, vorwärtszukommen in den Geboten des Herrn, damit wir alle in einmütiger Gesinnung versammelt seien zum Leben." Diese Erinnerung beweist vollends auf das schlagendste, dass hier ein Prediger im Hause Gottes zu der Gemeinde redet, nicht ein Briefsteller die Feder führt. Die Ermahnung: *ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν, μνημονεύωμεν* u. s. w. hat deutlich den Heimweg aus dem Gemeindegottesdienst im Auge. Daran wird aber sofort die Aufforderung geknüpft, sich fleissig an der gemeinsamen Andacht zu beteiligen, um in gottseligem Wandel Fortschritte zu machen (*πυκνότερον προσέρχεσθαι*, wo der syrische Uebersetzer, wie Lightfoot a. a. O. 335 constatirt, *προσευχόμενοι* gelesen hat). Die Wendung: *ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων* deutet Harnack so, als schliesse sich hiemit der Sprecher von dem Collegium der Aeltesten aus, wolle nicht ein *πρεσβύτερος* sein (Clem. rom. epistulae 1876, Prolegg LXXII. not. 11. p. 136 not. 3, 138 not. 2. zu c. 18 zu Z. 12 v. u., nach zu c. 18; so wie Der Ursprung des Lectorats, 1886, S. 27 f.). Allein dieser Schluss ist ein zu rascher. Uns scheint Lightfoot das richtige zu treffen, wenn er p. 304 vgl. 334 not., bemerkt, die fragliche Wendung sei eine nicht ganz ungewöhnliche rhetorische Figur, kraft deren der Sprecher sich auf eine und dieselbe Linie mit seinen Hörern stellt; ganz so wie Clemens in dem ächten Korintherbriefe c. 63, 1 eine communicative Sprache führt, und sich mit den agitatorischen Parteimännern in Korinth, die er zur Umkehr mahnen will, zusammenstellt.

Es sei dem übrigens wie ihm wolle, jedenfalls ist jetzt ausser allen Zweifel gestellt, dass der sogenannte zweite Brief des Clemens kein

Brief, sondern eine Homilie ist. Wer es ist, der sie gehalten, und welches die Gemeinde war, der sie vorgetragen worden, darüber gehen die Ansichten noch jetzt auseinander. Bryennios selbst hält daran fest, dass der römische Clemens diese Homilie, ebenso wie jenen Brief, geschrieben habe; er steht aber damit ganz isoliert, zumal er keine positiven Gründe für sein Urteil beigebracht hat, während es an gewichtigen Gründen gegen die Identität des Verfassers beider Schriftstücke schon vor Entdeckung des completen Textes nicht fehlte; jene Argumente sind aber durch letzteren noch vermehrt und verstärkt worden. Als die Gemeinde, vor welcher diese Predigt gehalten worden, denkt sich Lightfoot, a. a. O. 305 f., welchem Funk beigetreten ist, Opp. Patrum app. Prolegg. XXXIX., die korinthische, weil der Verfasser 7, §. 1 von den Wettkämpfen, mit denen er das Ringen des Christen vergleicht, sagt, dass viele zu ihnen sich zu Schiffe begeben (*καταπλέουσιν*), ohne den Zusatz: *εἰς τὸν Ἰσθμὸν* oder *εἰς Κόρινθον*, darin liege die Voraussetzung, dass der Sprecher selbst sich in Korinth befinde. Indessen dürfte durch § 3 desselben Kapitels diese Schlussfolgerung sich erledigen, denn dort ist es ganz unzweifelhaft, dass alle analogen Ausdrücke bildlich gemeint sind; fordert doch der Redner auf, zu dem Wettkampf zu segeln (*καταπλεύσωμεν καὶ ἀγωνισώμεθα*). Dies beweist unverkennbar, dass wir nicht berechtigt sind jenen Ausdruck zu pressen. Dagegen hat Harnack, Briegers Zeitschrift f. K. Gesch. I., 1877 S. 264 ff., bes. 303 wahrscheinlich zu machen gesucht, dass diese Predigt aus der römischen Gemeinde stammt. Auf alle Fragen, die in Betreff der kleinen Schrift sich aufdrängen, einzugehen, ist nicht dieses Orts.

Wir begnügen uns, zu constatiren, dass die Entdeckung des vollständigen Textes für beide Schriften uns in den Besitz des ältesten christlichen Gemeindegebets (entsprechend unserem allgemeinen Kirchengebet), und der ältesten christlichen Gemeindepredigt (Homilie) gesetzt hatte.

VII. Der Metropolit Bryennios hatte in einem Sammelbande der Bibliothek des h. Grabes, welche sich in Constantinopel befindet, die vollständige Abschrift der sogen. beiden Clemensbriefe entdeckt, und beide Urkunden im Jahre 1875 im Druck erscheinen lassen. Sofort im nächstfolgenden Jahr erschien zu Venedig ein Buch, welches ein nicht viel geringeres Aufsehen zu machen geeignet war. Es eröffnete sich dadurch die Aussicht, das Diatessaron Tatian's wiederherzustellen. Man wusste längst aus Eusebius, dass Tatian, der Schüler Justin's des Märtyrers, eine Evangelienharmonie aus den vier Evangelien zusammengestellt und diesem seinem einheitlichen Evangelienbuch den Namen: *τὸ διὰ τεσσάρων* gegeben hat, ein Buch, welches zur Zeit des Eusebius noch da und dort im Umlauf war. Der Geschichtschreiber spricht hievon ganz kategorisch, während er unmittelbar darauf, wo er die angebliche Umdeutung und gewagte Berichtigung apostolischer Aussprüche durch Tatian erwähnt, unverkennbar vom Hörensagen abhängig ist. Die Ausdrücke in Betreff des Evangelienbuchs lauten, Kirch. Gesch. IV, c. 29 §. 6: *ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὅ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται* [1]). Nicht die objective Thatsache, sondern das subjective Urteil über den Wert der Leistung scheint in den Worten *οὐκ οἶδ' ὅπως* ausgedrückt zu sein; Eusebius äussert sich hiemit über den Geist und die Methode der Arbeit mit einer unverkennbaren Zurückhaltung, welche vermutlich damit zusammenhängt, dass Tatian seiner Sonderansichten wegen als Irrlehrer betrachtet wurde. Weniger bestimmt lautet die Nachricht über das Diatessaron bei Epiphanius, Haeres. 46, 1; dass das Buch den Tatian zum Verfasser habe, weiss er nur vom Hörensagen (*λέγεται*); und dass Etliche dieses Buch „Hebräerevangelium" nennen, erwähnt er blos referirend, ohne sich selbst für oder wider diese Ansicht auszusprechen. Die genaueste persönliche Kenntniss von dem Buche hat zweifellos Theodoretos, Bischof von Cyrrhus, † 457, gehabt. Er erwähnt in seiner Ketzergeschichte (*αἱρετικῆς κακομυθίας*

Anm. 1) In der alten syrischen Übersetzung des Eusebius, s. unten S. 61, lautet diese Stelle, laut freundlicher Mitteilung von Prof. Ryssel, nach der Handschrift des Brit. Museum wörtlich folgendermassen: „Dieser Tatianos brachte zusammen und vermischte und verfasste ein [nicht „ein"] Evangelium und nannte es Diatessaron d. h. [das Evangelium] der Gemischten (scil. Evangelien), welches nach Vielen bis auf den heutigen Tag existirt."

ἐπιτομῇ I, 20), dass Tatian τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον — εὐαγγέλιον zusammengestellt habe, unter Beseitigung der Geschlechtsregister und alles dessen, was die Abstammung Jesu von David beweist. Übrigens constatirt er die Thatsache, dass nicht blos Anhänger der besonderen Gemeinschaft Tatian's, sondern auch Bekenner der apostolischen Lehre jenes Buch seiner Kürze halber arglos gebraucht haben. Ja in seinem eigenen (ostsyrischen) Sprengel habe er über 200 dieser Bücher angetroffen, die in Ehren gehalten waren, d. h. in kirchlichem Gebrauche standen; diese habe er sämtlich beseitigt, und statt derselben die vier Evangelien eingeführt.

Von der Mitte des V. Jahrhunderts an erhielt sich in der griechischen Kirche immer noch einige schwache Erinnerung an Tatian's Diatessaron. Hingegen in der lateinischen Kirche des Abendlandes findet sich, abgesehen von einer etwas verworrenen Notiz des Bischofs Victor von Capua, 541—554, keine Spur, selbst nicht bei Männern, welche sich mit Eusebius viel beschäftigt hatten.

Erst vom XVI. Jahrhundert an, seitdem man direct auf die ursprünglichen Quellen zurückging, wurde man wieder auf Tatian's Buch, das Diatessaron, aufmerksam. Allein es war, als ob das οὐκ οἶδ' ὅπως des Eusebius sich nun in anderem Sinn, als wie er es gemeint hatte, wiederholte. Es traten mit der Zeit die mannigfaltigsten Ansichten hervor über Fragen wie die: welches die Unterlagen Tatian's gewesen, ob ausschliesslich nur unsere kanonischen Evangelien, oder nebenbei anderweitige Evangelienschriften; ferner, welches das chronologische Gerippe der Evangelienharmonie Tatian's war, ob dasselbe sich an die Synoptiker oder an das Johanneische Evangelium anlehnte; ob Tatian seine Evangelienharmonie in griechischer oder in syrischer Sprache abgefasst hat; ob der Geist des Buches ein haeretischer war; wie der Text des Diatessaron im einzelnen gestaltet gewesen u. s. w.

Der neue Fund ist geeignet, wenn auch nicht alle solche Fragen so doch mehrere derselben der Entscheidung näher zu bringen. Eine Notiz in Assemani's Bibliotheca orientalis 1719. I, 57. gab Kunde davon, dass laut des syrischen Bibelerklärers Dionysius Bar-Salibi † 1171, der berühmte syrische Kirchenlehrer in der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts, Ephraem, das Diatessaron Tatian's ausgelegt habe. Aber damit war nichts geholfen, denn unter den zahlreichen,

im Druck erschienenen oder handschriftlich vorhandenen Werken des Mannes fand sich der erwähnte Commentar über das Diatessaron nicht. Wohl aber ist eine armenische Übersetzung dieses Commentars, so wie anderer Werke Ephraems, auf uns gekommen. Und aus diesen schöpfen wir, wiederum mittels einer lateinischen Übersetzung, unsere Kenntniss des Tatianischen Werkes. Letzteres ist also mindestens durch vier, wo nicht durch fünf Hände, beziehentlich Sprachgebiete, hindurchgegangen, bevor es zu unserer Kenntniss gelangte.

Gehen wir vom Original aus, so fragt sich, ist dasselbe von Tatian griechisch oder syrisch geschrieben? Während A. Harnack, Tatian's Diatessaron, in Brieger's Zeitschrift f. KGesch., IV. 1881. S. 494, die griechische Abfassung wahrscheinlich macht, hat Theod. Zahn, Forschungen zur Gesch. des N. T. Kanons, I. 1881. S. 236 ff. zu erweisen gesucht, dass das Buch von Haus aus ein syrisches gewesen. Allein der Beweis hat uns nicht zu überzeugen vermocht. Schon der griechische Name τὸ διὰ τεσσάρων (εὐαγγέλιον), welchen auch die Syrer regelmässig gebrauchen, s. oben S. 52, Anm., und den, laut Eusebius, Tatian selbst seinem Buche gegeben, eine Thatsache, welche auch Zahn S. 238 als unanfechtbar anerkennt, spricht, wie Möller, Realencykl., 2. Aufl., XV, 213 mit Recht erinnert, für die griechische Sprache des Originals. Dazu kommt aber ein bisher kaum beachteter Umstand: unmittelbar nach Tatian (IV, 29) handelt Eusebius IV, 30 von Bardesanes, und bezeichnet nicht nur den Mann als den in dialektischer Geistesmacht tüchtigsten in syrischer Sprache, sondern constatirt auch ausdrücklich, dass er lehrhafte Dialoge in seiner eigenen Sprache und Schrift (τῇ οἰκείᾳ γλώττῃ καί γραφῇ) abgefasst habe, endlich dass kundige Leute dieselben aus der Sprache der Syrer in die der Hellenen übertragen haben. Dieser Aussprache gegenüber machen die Angaben des Geschichtschreibers über Tatian und dessen Schriften, namentlich über dessen Evangelienharmonie (IV, 29 vgl. c. 16 § 7 ff.) entschieden den Eindruck, dass derselbe nur griechisch geschrieben habe.

Ist dem so, dann war das syrische Diatessaron eine Übersetzung des Originals. Aber in welcher Zeit ist diese Übertragung entstanden? Spätestens vor der Mitte des IV. Jahrhunderts, denn darüber, dass Ephraem, der das Diatessaron erklärt hat, dasselbe nicht griechisch sondern syrisch vor sich gehabt, ist kaum ein Zweifel

möglich; bezeichnet doch der Ausleger selbst, welcher des Griechischen weniger kundig war, seine Vorlage mehr denn einmal als scriptura d. h. als den vorgelesenen Schrifttext. Noch weiter hinauf führt uns der Umstand, dass bereits in der „Lehre des Apostels Addai", einem schon von Eusebius KGesch. I, 13 benützten Bericht über die Bekehrung Edessa's, das Diatessaron als im Gottesdienst regelmässig gebrauchte heilige Schrift genannt wird. Dieser Bericht, sowohl in den Auszügen, welche Eusebius in griechischer Übersetzung daraus gibt, als in dem syrischen Original, welches Cureton in Bruchstücken aus Nitrischen Handschriften veröffentlich hat (Ancient syriac documents Lond. 1864), während G. Philipps 1876 den vollständigen Text mit englischer Übersetzung und Anmerkungen gab, (The doctrine of Addai, the apostle etc), vor ihm aber schon 1868 aus einer armenischen Übersetzung des V. Jahrhunderts in's Französische übertragen, in der Mechitharistendruckerei auf St. Lazzaro in Venedig (Lettre d'Abgar u. s. w.) veröffentlicht war, ist zwar sagenhaft und unhistorisch. Denn abgesehen von dem ganz apokryphen Briefwechsel zwischen Abgar Ukama und Jesu, wird die Bekehrung des Hofes und Volkes von Edessa in die apostolische Zeit hinaufgerückt, während einerseits nicht die mindeste Spur von Begründung dieser Angabe in anderweitigen Urkunden vorliegt, andererseits die Erzählung von der angeblichen Auffindung des ächten Kreuzes Christi durch Protonike im apostolischen Zeitalter völlig ungeschichtlich ist. Dessen ungeachtet enthält die „Lehre des Addai", welche im III. Jahrhundert, spätestens vor 300 n. Chr., niedergeschrieben wurde, wenigstens für ihre Abfassungszeit, 250—300 einige wertvolle Angaben, in denen lediglich die Zurückdatirung in apostolische Zeiten auf Illusion, auf einer Art optischer Täuschung beruht. [1]) In dieser „Lehre des Apostels Addai" heisst es nun von der jungen Christengemeinde Edessa's in der apostolischen Zeit: „Viel Volks versammelte sich Tag für Tag zum Gebet des Dienstes (Gottesdienstes), und zum Alten Testament und zum Neuen, dem Diatessaron, und glaubten an die Auferstehung." Hier ist in etwas nachlässiger Redeweise das Diatessaron

1) Die kritische Frage betreffend, scheint uns Zahn, Forschungen I, 90 ff. und Excurs 350—382, gegenüber der Ansicht von Lipsius, Die edessenische Abgarsage, 1880, in der Hauptsache das Richtige getroffen zu haben.

genannt, als deckten sich die Begriffe: Neues Testament, oder Evangelium einerseits, und Diatessaron anderseits. Hieraus ist füglich der Schluss zu ziehen, dass in Edessa zur Zeit der Abfassung jener Legende, d. h. im Laufe des III. Jahrhunderts, das Diatessaron die im Gottesdienst gebräuchliche Evangelienschrift war.

Diese Annahme wird durch den von Zahn entdeckten Umstand bestätigt, dass Aphraates (Farhad), genannt „der persische Weise", oder Jakob, Bischof und Abt des St. Matthäusklosters unweit Mossul, in seinem theils 336 f. theils 343 ff. geschriebenen Homilien (The homilies of Aphraates — ed. W. Wright, Lond. 1869), ein Evangelienbuch citirt, welches, wie Zahn Forschungen I, 72—90, überzeugend bewiesen hat, nichts anderes sein kann als eine Evangelienharmonie, welche in der Umgegend des ehemaligen Ninive um 330—350 bei den dortigen Christen in kirchlichem Gebrauche stand, und welche, nebenbei gesagt, laut mehrfacher Citate bei Aphraates, mit dem von Ephraem ausgelegten Texte häufig zusammenstimmt.

Aber noch höher hinauf im christlichen Altertum glaubte man gewiesen zu werden durch den Charakter derjenigen syrischen Bibelübersetzung, welche Ephraem bei seiner Auslegung des Diatessaron zu Grunde legt. Schon der Herausgeber des Fundes, Mösinger, hat in der Vorrede, S. IX f. die Thatsache constatirt, dass der von Ephraem angeführte und erklärte Text vom Texte der sogenannten Peschittô hie und da abweiche, hingegen mit den aus Nitrischen Handschriften durch Cureton 1858 veröffentlichten Bruchstücken einer syrischen Übersetzung der Evangelien vielfach übereinstimme. Letztere sei aber älter als die Peschittô, folglich reiche der von Ephraem commentirte syrische Evangelientext höher in das christliche Altertum hinauf als die Peschittô, welche doch spätestens Anfang des III. Jahrhunderts entstanden sei. Dies hat nachher Zahn, Forschungen, I. bes. S. 225 ff. zu erweisen gesucht, indem er, wie gesagt, annahm, das Diatessaron sei ursprünglich syrisch geschrieben. Aber, um auf letzteren Punkt nicht zurückzukommen, die Frage über das Alter der syrischen Übersetzungen Neuen Testaments, namentlich der Peschittô und des Syrers von Cureton, unterliegt noch solchen Zweifeln und Meinungsverschiedenheiten, dass es völlig unthunlich ist, auf diese Grundlage über das Alter des Diatessaron etwas sicheres zu stellen.

Nun aber ist das griechische Original des Diatessaron eben so

wohl wie dessen während des dritten Jahrhunderts und in der Folgezeit in kirchlichen Gebrauch gekommene syrische Übersetzung, samt Ephraem's syrischer Auslegung dieser Evangelienharmonie, verloren. Da ist mit Gottes Hülfe die Kirche armenischer Nationalität in's Mittel getreten, und hat diese Lücke, wie manche andere, zum Besten der Gesamt-Kirche ausgefüllt.[1]) Nachdem im Anfang des IV. Jahrhunderts durch Gregor den Erleuchter d. h. den Täufer, den Armeniern das Evangelium von Christo mit feurigem Eifer gepredigt worden, nachdem ferner im Anfang des V. Jahrhunderts (406) durch Mesrop die armenische Sprache zur Schriftsprache erhoben, und durch denselben nebst dem Patriarchen Sahak (Isaak) die Bibel aus dem Syrischen übersetzt, diese Übersetzung aber nachträglich nach der griechischen Bibel revidirt und verbessert worden: ist die Mission die Mutter der armenischen Kultur und Nationalliteratur geworden. Schon vor der Mitte des V. Jahrhunderts, als seit Einführung der armenischen Schrift noch keine 50 Jahre verstrichen waren, erblühte ein reichhaltiges Schrifttum in armenischer Sprache, zunächst bestehend in Übersetzungen aus dem Syrischen und Griechischen, so dass noch vor dem Jahre 450 die in's Armenische übersetzten Bücher die Zahl 600 überstiegen haben sollen, weshalb die armenischen Gelehrten das V. Jahrhundert durch den Namen „Zeitalter der Übersetzer" auszeichneten. Durch diese Übersetzungen sind der gelehrten Welt manche Schriften erhalten worden, deren Originale verloren sind. Darunter befinden sich z. B. einige philosophische Aufsätze so wie Auslegungen alttestamentlicher Bücher von Seiten des Alexandriners Philo; und dann, was namentlich hieher gehört, eine Anzahl Bibelauslegungen des Ephraem, unter denen sich die Erklärung der alten Evangelienharmonie befindet. Allein dieses umfangreiche armenische Schrifttum würde für die europäische Christenheit so gut wie gar nicht vorhanden sein, wenn nicht eine Kolonie gelehrter Armenier im Abendland heimisch geworden wäre, und mit abendländischer Wissenschaft regen Verkehr unterhielte. Stifter dieser Kolonie wurde seit 1715 Mechithar, † 1749, dessen Namen die gelehrte Genossenschaft heute noch trägt. Waren schon

1) Von einer arabischen Bearbeitung, welche sich unter den Handschriften der Vatik. Bibliothek (Cod. arab. Nr. XIV) befindet, gibt Zahn, Forschungen, I, 294 ff. möglichst vollständige Nachricht.

im Mittelalter, vom XII. bis XIV. Jahrhundert, unter den Armeniern vielfach Unionsbestrebungen, zum Anschluss an Rom, gemacht worden, so gelangte Mechithar (Klostername des Mannes, der eigentlich Petrus Manukean d. h. Manuk's Sohn hiess), im Lauf eines vielbewegten Lebens, hauptsächlich aus unendlichem Wissensdurst, schliesslich zur Vereinigung mit Rom. Das Ziel, das ihm vorschwebte, war, sein Volk geistig und religiös zu heben, mittels abendländischer Bildung und Erziehung. Für diesen Zweck arbeitete er zuerst (seit 1700) in Konstantinopel, dann 1706 zu Modon in Morea. Als er aber von Konstantinopel, schliesslich von Modon, durch Umtriebe von Gegnern unter seinen Landsleuten verdrängt wurde, begab er sich mit einigen Schülern 1715 nach Venedig. Hier wurde ihm 1717 vom Senat die damals unbewohnte, $^3/_4$ Stunden südöstlich von der Stadt, innerhalb der Lagunen gelegene Insel St. Lazzaro für sich und die Seinigen auf ewige Zeiten abgetreten. Da baute er denn, mit Hülfe der Unterstützungen reicher Armenier in Konstantinopel, ein Kloster mit Druckerei und einer Bibliothek, welche mit der Zeit nicht nur die besten Werke aus allen Ländern Europas vereinigte, sondern auch eine Sammlung armenischer Handschriften erhielt, welche ohne Zweifel die reichste ist, die es in der Welt gibt. Die Congregation der Mechitharisten trat in die Fusstapfen ihres Stifters, und erwarb sich von der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts an bis auf den heutigen Tag solche Verdienste um die Wissenschaft, dass sie den ehemaligen Maurinern an die Seite gestellt werden kann. Einer der gelehrtesten und fleissigsten war Johann Baptist Aucher, französischer Abkunft, der in die Congregation eintrat, und 1854 starb. Er hat nicht nur aus den der Bibliothek zu St. Lazzaro angehörigen Handschriften zahlreiche Werke in armenischer Sprache herausgegeben, sondern auch einzelne dieser Schriften in's Lateinische übersetzt. Im Jahr 1836 waren vier Bände exegetischer Schriften des Ephraem in armenischer Übersetzung aus der Druckerei der Mechitharisten hervorgegangen. Darunter befand sich Band II. p. 5—260 Ephraem's Commentar zu der Evangelienharmonie. Aber niemand nahm Kenntniss davon. Erst 1862 machte de Lagarde, ein Kenner des Armenischen, darauf aufmerksam, Ap. Constitutionen, p. VII. Anm. Auch nachdem der vorhin genannte Joh. Bapt. Aucher diese armenische Schrift im J. 1841 möglichst wörtlich in's Lateinische übersetzt hatte, kam dies

der Wissenschaft nicht zu gute, — weil diese Arbeit 35 Jahre lang ungedruckt blieb. Erst 1876 gab ein deutscher Gelehrter mit Hülfe der ihm von den Mechitharisten zur Benutzung überlassenen beiden armenischen Handschriften der Epraemschen Auslegung, die genannte lateinische Übersetzung revidirt und verbessert heraus, so dass sie nun in der Mechitharisten-Presse gedruckt, unter dem Titel: Evangelii concordantis expositio facta a St. Ephraemo Doctore Syro, erschien 8°. VII. 292. Der Herausgeber war Dr. Georg Mösinger, Prof. an der theol. Facultät zu Salzburg, ein eifriger Orientalist und beliebter Lehrer, der schon 1878 im Alter von 47 Jahren starb.

Überschauen wir rasch das bisher Berichtete, so fällt in's Auge, durch wie viele Hände, ja durch wie verschiedene Sprachgebiete diese Evangelienharmonie gewandert ist, bis sie an unsere Nation und zur Kunde der Gegenwart gelangte. War das Original des Diatessaron, wie uns scheint, griechisch, so haben wir dessen syrische Übersetzung, dann Ephraem's Erklärung derselben, die armenische Übersetzung dieses Buchs, endlich die lateinische Übertragung durch Aucher-Mösinger, also fünf Metamorphosen zu unterscheiden.

Um über das Original selbst urteilen zu können, ist erforderlich, die Arbeit Ephraem's nach ihrer Beschaffenheit zu charakterisiren. Dieselbe befasst sich nicht mit gelehrten Erörterungen, sondern mit erbaulicher Besprechung, welche je und je, z. B. p. 11, in ein kurzes Gebet ausläuft, oder, wie p. 76, mit Gebet eröffnet wird. Der Text war, wie Zahn, Forschungen I, 52 f. gezeigt hat, stets vor dem Eintreten in die Auslegung in grösserem Zusammenhang verlesen worden; nur stückweise werden einzelne Sätze des Textes, ja manchmal blos etliche Worte aus demselben ausdrücklich herausgehoben. Aus diesem Grunde ist es mehr als gewagt, mit Harnack z. B., Zeitschrift f. KGesch. IV, 484 f. zu behaupten, dass in der Ev.-Harmonie das Wort Jesu von der Kirche, die er auf den Felsen baue, Matth. 16, 17 f., gefehlt haben werde. Die Bemerkungen Ephraem's p. 153 f. beweisen vielmehr, dass der Ausspruch von dem Bau der Kirche wirklich zu der Perikope gehörte. Die Erörterung S. 484 f. verträgt sich nicht mit den richtigen Beobachtungen Harnacks selbst, S. 474. Ähnlich verhält es sich mit andern Stücken der evangelischen Geschichte.

Die von Ephraem ausgelegte Harmonie ist offenbar eine einheit-

liche Verschmelzung der vier kanonischen Evangelien. Was schon Semisch, Tatiani Diatessaron 1856 p. 29ff., kategorisch behauptet hatte, das ist jetzt durch Ephraem's Auslegung in überzeugender Weise bestätigt: das fragliche Evangelienbuch ist ausschliesslich auf Grund unserer vier Evangelien, die der Verfasser auszugsweise ineinander verflochten hat, zu Stande gebracht. Dass Tatian namentlich das Johanneische Evangelium gekannt und anerkannt habe, schloss E. Zeller schon 1845 Tüb. Jahrbücher, S. 625ff. mit Recht aus C. 13 der Griechenrede desselben. Dies bestätigt sich reichlich durch den von Ephraem erklärten Text. Ob Tatian bei dem Aufbau des chronologischen Gerippes der evangelischen Geschichte sich mehr an die Synoptiker oder an Johannes hielt, ist um deswillen nicht sicher zu erkennen, weil Ephraem als Ausleger nicht wissenschaftlich verfährt, und für den zeitlichen und räumlichen Rahmen des Lebens Jesu kein Augenmerk zeigt. Dass aber der Geist, in welchem die Evangelienharmonie gedacht und ausgeführt ist, keine Irrlehre verrathe, hat Semisch, Tat. Diatess. p. 25ff., trotz der Verdächtigung von Seiten Theodoret's wegen Beseitigung der Geschlechtsregister, festgehalten. Auch dieses Urteil wird durch den Thatbestand des von Ephraem ausgelegten Textes vollkommen bestätigt. Allerdings fehlen die Genealogien, aber dass dieser Umstand nur aus haeretischen Motiven erklärbar sei, ist grundlos. Wenn Theodoret ferner sagt, dass Tatian auch das übrige, was auf die Abstammung Jesu von David hinweist, ausgemerzt habe, so widerspricht dieser Behauptung der Umstand, dass sowohl der Blinde bei Jericho (p. 180 f.), als die Kinder beim Einzug in Jerusalem (p. 207), in dem Evangelientexte Tatian's Jesum als Sohn Davids bekennen. Dem gegenüber ist das etwaige Fehlen der Rückbeziehung auf David oder auf Israël, an einzelnen Stellen der Ev.-Harmonie, gegenüber den entsprechenden Orten der kanonischen Evangelien, nicht von Gewicht.

Auf die durch Mösinger's Publication ermöglichten Untersuchungen allerseits einzugehen, verbietet uns der hier gezogene Rahmen. Wir verweisen nochmals auf die Abhandlung A. Harnack's, Zeitschrift f. Kirchengeschichte, IV. 1881. 471—505, und auf Th. Zahn's Forschungen zur Gesch. des N. T. Kanons, I. 1881.

VIII. Ähnlich wie in Betreff des Tatianischen Diatessaron sind wir syrischem beziehentlich armenischem Fleisse zu Danke verpflichtet in Hinsicht der Kirchengeschichte des Eusebius. Nur ist der Fund, den ich hier erwähne, bis heute noch nicht vollständig der Öffentlichkeit übergeben, obgleich schon 1855 Cureton im Spicilegium Syriacum Nachricht davon gegeben und eine Probe daraus mitgeteilt hat, auch 1871 Wilhelm Dindorf in seiner Ausgabe der Werke des Eusebius, IV. Band, Praefatio p. VI.f. anderweit Nachricht davon gegeben hat. Wir sind nämlich für Feststellung des griechischen Textes von Eusebius' Kirchengeschichte auf eine Anzahl Handschriften angewiesen, deren älteste (der Zahl nach vier) dem X. Jahrhundert zugeschrieben werden, während andere erst im XII. bez. XIII., einige sogar erst im XVI. Jahrhundert geschrieben sind. Sie liegen also sämtlich sehr weit ab von der Zeit, in welcher der gelehrte Bischof von Caesarea sein Werk verfasst hat. Nun fand aber Cureton unter den Nitrischen Handschriften des Brit. Museums, auch eine syrische Übersetzung der fünf ersten Bücher von Eusebius' Kirchengeschichte. Noch andere Stücke derselben syrischen Übersetzung enthält eine Handschrift der kaiserlich russischen Bibliothek zu Petersburg; letztere Abschrift hat noch das Datum ihres Abschlusses, nämlich das Jahr 462, während die HS. des Brit. Museums, wie mir Prof. Victor Ryssel gef. mitteilt, aus dem Jahr 933 n. Chr. stammt. Immerhin steht fest, dass die syrische Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius spätestens 100 Jahre nach Abfassung des Originals und etwa gleichzeitig mit Rufin's lateinischer Übersetzung ausgearbeitet wurde. Folglich ist die syrische Übersetzung reichlich ein halbes Jahrtausend älter, als die ältesten Handschriften des Originals, beruht also auf griechischen Handschriften spätestens aus der ersten Generation nach Eusebius selbst, wo nicht aus seiner eigenen Lebenszeit. Eine Probe der syrischen Übersetzung gab 1871 in Dindorf's Ausgabe des Eusebius, IV. Bd. p. VIIff. auf Grund einer von W. Wright in Cambrigde dem Prof. Dindorf freundlichst gewährten Abschrift aus dem Petersburger Codex, collationirt mit dem des Brit. Museums, Prof. Ludolph Krehl hier. Derselbe liess die vier ersten Kapitel des I. Buchs genau abdrucken, und fügte p. XXXVIIIff. eine den Worten sich anschliessende lateinische Übersetzung dieses Stücks bei. Ob die Auswahl gerade dieser Kapitel, zum Behuf einer Ver-

gleichung der syrischen Übersetzung mit dem griechischen Text, die glücklichste war, lassen wir dahingestellt.

Die Lücken aber, welche beide Handschriften der syrischen Übersetzung bieten, werden ausgefüllt durch eine armenische Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, welche aus den handschriftlichen Schätzen der Bibliothek auf St. Lazzaro durch die Mechitharisten herausgegeben worden ist. Hievon gab Prof. Adelbert Merx in Heidelberg auf dem Orientalistencongress zu Florenz 1878 weiteren Kreisen die erste Nachricht, siehe Atti del IV. Congresso internationale degli Orientalisti, Vol. I, 199ff. Die armenische Übersetzung ist der Art, dass sie nicht unmittelbar aus dem griech. Original geflossen sein kann, vielmehr von der syrischen Eusebius-Übersetzung abhängig ist, was namentlich aus der Form der Personennamen und geographischen Bezeichnungen erhellt. Allerdings ist bis heute weder die syrische noch die armenische Übersetzung im Druck erschienen. Zur Herausgabe beider reichen ein englischer und ein deutscher Gelehrter sich die Hand, indem W. Wright schon seit mindestens 15 Jahren das Erscheinen der syrischen Übersetzung, mit Übertragung in's Englische vorbereitet, Merx aber die nur armenisch erhaltenen Bücher VI. und VII. des Eusebius, so wie die durch armenische Vermittlung ergänzten Lücken der übrigen Bücher in's Engliche übersetzt, damit das gemeinsame Werk in England erscheine. Was den Ertrag des Fundes und seiner Bearbeitung anlangt, so dient das Ganze dazu, für die Textkritik der Kirchengeschichte des Eusebius eine zuverlässige Grundlage zu schaffen. Durch die neu aufgetretenen Zeugen wird der bisher bekannte Bericht des Eusebius, insbesondere seine Zeitangaben und Verzeichnisse der Aufeinanderfolge von Bischöfen bestätigt; denn die griechische und die syrisch-armenische Recension decken sich in der Hauptsache vollkommen. Manche bisher ausgesprochene Zweifel und Annahmen späterer Zusätze erledigen sich durch die Thatsache, dass man, was wir im Griechischen lesen, schon in den Jahren 380—400 im Buche gelesen hat. Andererseits werden vereinzelte Fehler des griech. Textes durch die Syrer-Armenier berichtigt. Z. B. in der Aufzählung von Schriften Melito's, IV, 26, § 2 gegen Ende, fehlt in der syrischen Übersetzung die im griechischen Text mit ἡ κλείς bezeichnete Schrift. Damit wird der Behauptung Pitra's, dass die von ihm im Spicilegium Solesmense Vol. II und III. 1855

als Melitonis Clavis edirte biblische Encyklopädie ein ächtes Erzeugniss des Bischofs von Sardes sei, der Grund und Boden entzogen? Dass in dem Verzeichniss Melitonischer Schrifen bei dem Syrer die κλείς fehlt, hatte schon Cureton in demselben Jahr, in welchem Pitra die Clavis erscheinen liess, 1855 im Spicilegium Syriacum, unter Abdruck der Eusebiusstelle in syrischer und englischer Sprache, constatirt, S. 57, vgl. Notes 98.

IX. Der jüngste Fund ist in mehrfacher Hinsicht der merkwürdigste unter allen. Es ist die Entdeckung der an Umfang kleinen Schrift: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* oder *Διδ. κυρίου διὰ τῶν δώδ. ἀπ. τοῖς ἔθνεσιν.* Man wusste durch Clemens Alex., Eusebius und Athanasius, dass die Kirche der ersten Jahrhunderte eine Schrift unter diesem Titel besass und hoch schätzte. Clemens führt ein Wort aus der *Διδαχή*, ohne ihren Titel zu nennen, Strom. I, 70 fast wörtlich, als *γραφὴ* an; Eusebius, KGesch. III, 25 nennt unmittelbar nach dem Barnabasbrief *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί*, wofür Rufin's Übersetzung den Singular gibt: doctrina quae dicitur apostolorum; und Athanasius erwähnt in einem Festbriefe von 367 die *Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων*, als eine zwar nicht dem Kanon angehörige, aber dennoch zur Unterweisung der Katechumenen von den Vätern bestimmte Schrift, neben dem Hirten des Hermas. Noch im IX. Jahrhundert kennt ein gelehrter Patriarch von Konstantinopel, Nicephorus, 828, die *Διδαχὴ ἀποστόλων.* Er nennt sie zwar unter den „Apokryphen", aber vor den Schriften der apostolischen Väter. Von da an schien diese Schrift für immer verloren.

Auf einmal erschien die *Διδαχή* Ende 1883 im Druck zu Konstantinopel. Der erste Herausgeber Bryennios, verdankt die Entdeckung nicht einem glücklichen Zufall, sondern seinem emsigen Forscherfleisse. Er ist ein hochgestellter griechischer Prälat, der in der abendländischen Theologie vollständig heimisch ist. Philotheos Bryennios wurde 1833 in Konstantinopel geboren, als Kind sehr armer Eltern, so dass er, als er eine Vorstadt-Schule besuchte, seinen Unterhalt durch Singen in der Demetriuskirche verdienen musste. Nachdem aber einige Prälaten auf ihn aufmerksam und seine Gönner geworden, wurde er in das Priesterseminar auf der kleinen Insel Chalke im Marmarameer aufgenommen. In dieser theologischen Schule machte er den Cursus vollständig durch. Nun begab er sich, zu seiner wissenschaftlichen Fortbildung, von einem griechischen Banquier in Stambul unterstützt,

1856 nach Deutschland, und setzte in Leipzig, Berlin und München reichlich vier Jahre lang seine Studien fort. Anfang 1861 berief ihn Patriarch Joachim II. zurück. Derselbe war schon als Metropolit von Cyzicus sein Gönner gewesen; jetzt ernannte er ihn zum Lehrer der Kirchengeschichte und Exegese an dem theologischen Seminar auf Chalke, dessen Zögling er gewesen. Im December 1867 wurde er zum Vorstand der grossen Schule des Patriarchen in dem Stadtteil Fanar, der auch das Palais des Patriarchen in sich schliesst, befördert. Hier arbeitete der junge Gelehrte mit erleuchtetem Geist, gediegener Wissenschaft und wahrem Freisinn, indem er kirchliche Reformen erstrebte. Im August 1875 wurde er, nebst einem Lehrer des Seminars auf Chalke, zu dem Altkatholikencongress in Bonn abgeordnet. Hier machte er auch die Bekanntschaft gelehrter Engländer. In Bonn erhielt er die Ernennung zum Metropoliten von Seres in Macedonien, zwischen Salonichi und den Ruinen von Philippi gelegen. So eilte er denn über Paris und Wien zurück, und trat im December 1875 diese Würde an, die er jedoch schon 1877 mit der eines Metropoliten von Nicodemia zu vertauschen hatte. Zum Doctor der Theologie wurde er von der Universität Athen 1880, von Edinburg 1884 ernannt.[1])

Die *Διδαχή* fand Bryennios in demselben handschriftlichen Sammelbande der Bibliothek des h. Grabes (Konstantinopel), aus welcher er 1875 die "beiden Clemensbriefe" herausgab (vgl. oben S. 43 f.). Er theilte diesen Umstand damals mit voller Offenheit mit, ohne dass die Notiz besondere Beachtung fand. Der gelehrte Prälat stellte indessen genauere Untersuchungen an, und gab 8 Jahre später die *Διδαχή* mit fortlaufenden Anmerkungen, nebst ausführlichen Abhandlungen und Excursen in griechischer Sprache, heraus. Das ist die gereifte Frucht jahrelanger Arbeit eines Kenners.

Das Aufsehen, welches diese Publication in der gelehrten Welt machte, ist unbeschreiblich. Europäische und amerikanische Zeitschriften, griechisch-orthodoxen, evangelischen, römisch-katholischen

1) Die biographischen Angaben beruhen grösstenteils auf einer Zuschrift von Bryennios in griechischer Sprache, d. $^{10}/_{22}$ Febr. 1885, veröffentlicht von Prof. Schaff in New-York in Teaching of the twelve apostles 1885, p. 292 ff. Eine Photographie des Metropoliten ist dem Buche vorgesetzt.

Bekenntnisses, gaben ihren Lesern sofort Nachricht davon, zum Teil mit vollständiger Übersetzung des Textes in die deutsche, französische, englische, niederländische Sprache. Die allgemeinste Teilnahme erregte die Sache in Nordamerika: eine Buchhandlung in New-York gab am 20. März 1884 eine englische Übersetzung heraus, von dieser wurden am gleichen Tage c. 5000, binnen einiger Monate 8000, Exemplare abgesetzt. Das Interesse war dort ein praktisch confessionelles: jede kirchliche Denomination suchte in der neu entdeckten Urkunde eine Stütze für ihre Eigenart. Wissenschaftliche Untersuchungen folgten, der Natur der Sache nach, erst geraume Zeit später.

Was ist denn aber die *Διδαχή* selbst? Sie ist ein kirchliches Handbüchlein. Dasselbe zerfällt in zwei Teile:

I. eine Unterweisung für Katechumenen, c. 1—6;
II. Weisungen für die Gemeindeglieder, c. 7—16.

Die Unterweisung im I. Teil ist ausschliesslich sittlich-religiösen Inhalts, bietet nichts direct lehrhaftes. Die Weisungen an Gemeindeglieder betreffen die Taufhandlung, das Fasten und Beten, die Eucharistie mit den dazu gehörigen Gebeten (7—10); darauf folgen Vorschriften für das Verhalten gegen zureisende Christen, insbesondere Apostel, Propheten und Lehrer (11—13); Kapitel 14 und 15 handelt vom Gemeindeleben, von Sonntagsfeier, Gemeindebeamten, brüderlicher Vermahnung, überhaupt vom Wandel nach dem Evangelium. Das Schlusskapitel (16) vermahnt zur wachsamen Bereitschaft für die versuchungsvolle letzte Zeit des Weltverführers, welche der Herr beendigt, indem er auf den Wolken sichtbar wiederkommt.

Alles das wird auf den Grund des Evangeliums gestellt. Die Christen sollen das Vaterunser beten, „wie der Herr in seinem Evangelium befohlen hat“ (8 § 2) [1]); sie sollen in Betreff der Apostel und Propheten „nach der Verfügung des Evangeliums handeln“ (11 § 3); sollen die brüderliche Vermahnung und ihren Christenwandel so führen, „wie sie es in dem Evangelium unseres Herrn haben“ (15 § 3). Aber allenthalben ist das „Evangelium“ gemeint als lebendige Überlieferung, nicht als todter Buchstabe; nirgends eine Spur von schriftlichen Ur-

1) Die Citate gebe ich gemäss der Gliederung des Textes, welche Harnack in seiner „Lehre der zwölf Apostel“ 1884 vorgenommen hat.

kunden Neuen Testaments. Sehr oft werden Worte Jesu, zumal aus der Bergpredigt, angeführt, aber nur als Worte, die „der Herr gesprochen hat“ (εἴρηκεν, 9 § 5); auch Anspielungen auf Gedanken, die uns aus apostolischen Briefen bekannt sind, fehlen nicht. Aber niemals sind das literarische Citate. Wir sehen uns in die Zeit versetzt vor dem Entstehen christlichen Schrifttums, und vollends vor dem Bestehen der Sammlung Neuen Testaments.

Ferner hören wir von „Aposteln und Propheten“. Das sind aber nicht die Zwölfe nebst Paulus, nicht die Propheten Alten Bundes und deren Schriften. Die „Apostel und Propheten“ gehören vielmehr der Gegenwart des Verfassers an, sie stehen in anerkannter Wirksamkeit innerhalb des lebenden Geschlechts. Jene „Apostel“ sind nichts anderes als wandernde Missionare, Verkündiger des Evangeliums vor Heiden. Die „Propheten“ aber sind Propheten des Neuen Bundes, Männer, die kraft Erleuchtung des h. Geistes bald dieser bald jener Gemeinde mit den Gaben des Geistes dienen. Die Thatsache, dass es zur Zeit dieser Niederschrift wandernde Apostel, Propheten und Lehrer gibt, welche nicht irgend einer Einzelgemeinde, sondern der Gesamtkirche angehören, führt uns gleichfalls in eine frühe Zeit des Urchristentums. Und doch nicht in die apostolische Zeit. Denn es sind bereits Missstände eingetreten: die christliche Gastfreundschaft wird bereits je und je misbraucht; es thut Not, die Gemeinden zu schützen gegen unberechtigte Ansprüche zweifelhafter Persönlichkeiten, welche sich für Propheten, Lehrer oder Apostel ausgeben. Damit stimmt die Thatsache, dass hier Worte Jesu bereits verflacht erscheinen. Gleich im Eingang wird als Summa der Nächstenliebe hingestellt (1, § 2): „alles, was du willst, dass es dir nicht geschehe, das thue du auch einem andern nicht!“ Das entspricht dem Wort Jesu in der Bergpredigt, Matth. 7, 12; nur dass in der Διδαχή negativ gefasst ist, was der Erlöser positiv ausspricht. Die bekannte Sittenregel:

„Was du nicht willst, dass man dir thu',
Das füg' auch keinem andern zu!“ —

deckt sich genau mit dem Wort der Διδαχή, aber keineswegs mit dem Herrnwort, dessen positive Fassung: „alles, was ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen“, durch Lukas (6, 31) so gut wie durch Matthäus verbürgt ist. Viel tiefer in's Gewissen greift

das ächte Wort Jesu. Es verbietet nicht blos, dem Nächsten Böses zuzufügen, sondern gebietet, ihm alles das Gute zu erzeigen, was wir uns von ihm erwiesen wünschen. Unsere Urkunde, mit ihrer negativen Fassung, zeigt bereits eine Verflachung und Entartung des Wortes Christi. Das ist der Gang, den die Überlieferung stets nimmt, wenn sie nicht immer durch das ächte Schriftwort berichtigt wird. Dieser Umstand nötigt uns, in der Zeit etwas herabzugehen. Hiezu kommt die bemerkbare Neigung zur Selbstgerechtigkeit, ja der Wahn von Verdienstlichkeit guter Werke. Die Ermahnung c. 4 § 6: „wenn du etwas besitzest durch deiner Hände Arbeit, so gib, als ein Lösegeld für deine Sünden," — ist durchaus unapostolisch, selbst mit dem Jakobusbrief unvereinbar.

Suchen wir die Abfassungszeit näher zu bestimmen, so ist von Gewicht das Verhältniss unserer Schrift zu dem Barnabasbriefe. Schon der erste Herausgeber Bryennios dachte, der Barnabasbrief sei eine der „Quellen", woraus der Verfasser geschöpft habe. Ihm trat A. Harnack, Lehre der 12 Apostel, 1884. S. 81 ff. ohne Bedenken bei. Zweifellos ist aber nur, dass zwischen beiden Schriften, genauer zwischen *Διδαχὴ*, I. Theil, „von den zwei Wegen", und dem zweiten Theil des Barnabasbriefes, c. 18—21, mehrfache Parallelen bestehen. Aber welche von beiden Schriften das Original, welche die Copie sei, welcher von beiden die zeitliche Priorität zustehe, das bedarf einer gründlicheren Untersuchung, als bisher. Nur einige Punkte mögen hier berührt werden. Der Barnabasbrief führt c. 4 § 14 das Wort Jesu: *πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* mit den Worten an: *ὡς γέγραπται*. Das ist ein literarisches Citat aus heiliger Schrift. Etwas dieser Art finden wir in der *Διδαχὴ* nie und nirgends, sondern nur Worte Jesu oder apostolische Aussprüche als lebendigen Besitz der Gläubigen, im Herzen und Gedächtniss der Gemeinde. Diese Thatsache spricht dafür, dass die „Apostellehre" älter und ursprünglicher ist, als Barnabas. Dort ist das Evangelium noch lebendige Überlieferung; hier ist dasselbe bereits heilige Schrift, die man nachschlägt, auf die man als göttliche Auktorität sich beruft.

Ferner, eine Kleinigkeit, den Ausdruck in einer Sentenz betreffend: beide Schriften haben den Satz, dass „ohne Gott nichts geschieht." Bei Barnabas 19, 6 lautet er: *ἄνευ θεοῦ οὐδὲν γίνεται*, in der Ap. Lehre 3 § 10: *ἄτερ θεοῦ οὐδέν γίνεται*. Dort die Ausdrucksweise

des täglichen Lebens, hier ein altertümliches, mehr dichterisches Wort. Ist wohl anzunehmen, dass der Verfasser der „Apostellehre“ die Sentenz von Barnabas entlehnt, jedoch das herkömmliche ἄνευ mit dem ungewöhnlichen ἄτερ vertauscht habe? Das wäre pretiös und gesucht, während Gedanke und Ausdruck in dieser Schrift sonst schlicht, anspruchslos und natürlich ist. Die fragliche Sentenz macht den Eindruck eines „geflügelten Wortes“, das der Verfasser gibt, wie er es überkommen hat. Wohl aber ist denkbar, dass der Verfasser des Barnabasbriefes das ungewohnte Wort, das er vorfand, mit dem geläufigeren ἄνευ vertauschte.

Die Hauptsache ist aber, dass die Lehre „von den zwei Wegen“ in der Διδαχή c. 1—6 meist einfach, biblisch und massvoll, im Barnabasbrief c. 18—21 gespreizt, in's gnostische spielend, geheimnissvoll, unbiblisch überspannt erscheint. Das zeigt schon der Eingang. Er lautet in der „Ap. Lehre“: „Zwei Wege gibt es, einen des Lebens und einen des Todes; es ist aber ein grosser Unterschied zwischen den zwei Wegen.“ Bei Barnabas c. 18 lesen wir: „Es sind zwei Wege der Lehre und des Handelns: der des Lichts und der der Finsterniss. Gross aber ist der Unterschied der zwei Wege, denn über den einen sind gesetzt lichtbringende Engel Gottes, über den anderen aber Engel des Satans.“ Schlicht und anspruchslos, an Bibelworte sich anlehnend, beginnt die Διδαχή, pretiös und mystisch geheimnissvoll gibt sich der Barnabasbrief. Dort der „Weg des Lebens“ gegenüber dem „Weg des Todes“; hier der „Weg des Lichts“, gegenüber dem „Weg der Finsterniss“, oder dem „Weg des Schwarzen“, wie der Satan 4, 9 genannt wird. Die „lichtbringenden Engel“ und die „Satansengel“ hat der Verfasser des Barnabasbriefs aus seinem eigenen hinzugethan. Sollte dennoch das Gesteigerte, Gespreizte — Original, das Schlichte — Copie sein? In der That ist die Zahl derjenigen Forscher, unter Deutschen, Franzosen, Engländern und Amerikanern, unter Theologen und Kirchenrechtslehrern, im Wachsen, welche der Διδαχή die Priorität, jedenfalls die Unabhängigkeit vom Barnabasbrief zuerkennen. [1])

1) Wir nennen nur Dove, Zeitschrift f. Kirchenrecht 1884, S. 424 f. Funk, Tüb. theol. Quartalschrift, 1884, S. 398 ff. Langen, v. Sybel's hist. Zeitschrift, 1885, S. 193 ff. Sabatier, La Didaché, 1885, p. 82 f. Schaff, Teaching of the twolve App. New York, 1885. p. 19 f. 121. Zahn, Forschungen, III, S. 296 f.

Ferner hat Bryennios nachzuweisen gesucht, dass die „Ap. Lehre“ aus dem Hirten des Hermas einiges wenige (ὀλίγα) entlehnt habe. Darin folgte ihm nicht nur Harnack sondern auch Zahn. Allein die Parallelen zwischen diesen beiden Schriften sind weder so zahlreich noch so unverkennbar wie zwischen Διδαχὴ und Barnabas. Der Nachweis welcher versucht wurde dafür, dass der „Hirte“ dem Verfasser der „Ap.Lehre“ als Vorlage gedient habe, ist keineswegs zwingend. Darum aber behaupten wir noch nicht umgekehrt, dass der Verfasser des Barnabasbriefs und der des „Hirten“ die Διδαχὴ zur Vorlage gehabt habe. Andererseits halten wir die Annahme von Bischof Lightfoot in Durham, Prof. Massebieau in Paris, Lipsius und anderen, nicht für die einzige jener Alternative gegenüber denkbare Möglichkeit, dass sowohl Barnabas, beziehentlich Hermas, als die Διδαχὴ, aus einer älteren, verlorenen Schrift, als der gemeinschaftlichen Quelle, geschöpft hätten. Vielmehr scheint uns denkbar, dass gewisse Grundsätze apostolischer Verkündigung, noch vor ihrer schriftlichen Aufzeichnung, allmählich eine Art stereotyper Form angenommen hatten, deren literarischen Niederschlag wir in der Διδαχὴ einerseits, andererseits in dem Barnabasbrief und Hermas, zu erkennen hätten. So viel halten wir jedenfalls für wahrscheinlich, dass die Lehre von den „zwei Wegen“ in der Διδαχὴ (c. 1—6) eine ursprünglichere Gestalt an sich trägt, als im Barnabasbrief, oder im „Hirten“ (Mand. 2).

Wären Barnabas oder Hermas erweislich Vorlagen der „Ap.Lehre“ gewesen, so könnte letztere nicht vor 130—140 n. Chr. abgefasst sein. Deshalb, so wie aus einigen anderen Gründen, betrachten Bryennios, Harnack und andere den Zeitraum zwischen 120 und 165 als den Rahmen, innerhalb dessen unsere Urkunde fallen müsse. Allein in jenem Zeitraum erhob die haeretische Gnosis in der Christenheit ihr Haupt bereits so mächtig, dass irgend eine Spur ihres Einflusses, oder ihrer Bekämpfung, sichtbar werden müsste. Aber nichts der Art ist in der „Ap.Lehre“ zu entdecken, auch nichts von der montanistischen Bewegung, die doch spätestens Mitte des II. Jahrhunderts eintrat; endlich keine Spur von einem monarchischen Episkopat. Das sind allerdings nur negative Thatsachen, die uns indes mindestens bis zum Anfang des II., wo nicht zum Ende des ersten Jahrhunderts, zurückführen. Diesen negativen Thatsachen entsprechen aber mehrere Züge

positiver Art: die frische Farbe apostolischen Gemeindelebens, der Blick auf die nahe bevorstehende Wiederkunft des Erlösers, der würzige Duft jener uralten Gebete apostolischer Gemeinden, ferner mit Lightfort zu reden, „die altertümliche Einfalt und Kindlichkeit der praktischen Weisungen", — lauter Charakterzüge, welche der *Διδαχή* ihren Platz eher in den letzten Jahrzehnten des apostolischen Zeitalters (70 bis 100), als in den ersten des II. Jahrhunderts anweisen. Noch weiter hinaufzugehen, wagen wir nicht. Paul Sabatier, La Didaché, Paris 1885, versetzt die Abfassung des Büchleins in die Jahre 50ff. n. Chr. Das halten wir für unannehmbar. Damals waren, ausser Jakobus dem älteren, die Zwölfe noch alle am Leben, und Paulus befand sich noch in voller Arbeit der Heidenmission. Nun höre man die Vorschrift 11 § 4ff.: „Jeder Apostel, der zu euch kommt, werde aufgenommen wie der Herr! Er wird aber nicht länger bleiben, als einen Tag; wenn es Not thut, auch den andern; bleibt er aber drei Tage, so ist er ein falscher Prophet. — Verlangt er bei der Abreise Geld, so ist er ein falscher Prophet!" In einer Zeit, da möglicherweise Paulus oder einer von den Zwölfen eintreffen konnte, ist eine derartige Weisung, zum Schutz der Gemeinden gegen schwindelhaftes Gebahren angeblicher Apostel, schlechterdings undenkbar. Als dies geschrieben wurde, waren sicherlich die Apostel des Herrn, nebst dem Heidenapostel, bereits gestorben. Höchstens mochte der Apostel Johannes in einer vom Abfassungsort weit entfernten Gegend, in hohem Alter, noch am Leben sein. Die *Διδαχή* dürfte also der nächsten Generation nach dem Tode der meisten Apostel, also den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts angehören. So hoch hinaufzugehen, hindern auch die Bemerkungen Harnack's a. a. O. 165ff. unseres Erachtens nicht schlechterdings.

Bei dem ehrwürdigen Alter dieser Urkunde sind wir um so gespannter darauf, wie sie in Sachen des Glaubens und der Lehre sich ausspricht. Da wird uns gesagt: sie enthält gar nichts lehrhaftes, kein Stück einer regula fidei; dem Verfasser genügte der Gebrauch der Taufformel und der Abendmahlsgebete, um den christlichen Charakter dessen, der auf den Namen Christ Anspruch macht, festzustellen (Harnack, Lehre der 12 Ap., S. 161). Andere glauben c. 7 § 1 eine Lücke entdeckt zu haben, weil nach Abschluss der sittlichen Vermahnungen geboten wird· „nachdem ihr dieses alles zuvor-

gesagt habt, so taufet auf den Namen des V. und des S. und des h. Geistes", — ohne dass von einem Unterricht in der Lehre auch nur ein Wort gesagt ist (Bestmann, kath. Sitte, 1885 S. 590 Anm. 13).

Hiegegen ist zweierlei zu erinnern: erstlich, die Unterweisung der Katechumenen c. 1—6, war kraft des Taufbefehls Christi, eine sittlich erziehende. Er gebietet Matth. 28, 19: „gehet hin und machet zu meinen Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen des V. und des S. und des h. Geistes, indem ihr sie lehret halten alles was ich euch befohlen habe." Die Katechumenen sollen also zum Gehorsam gegen Christi Gebote erzogen werden. Demgemäss verfuhr man ohne Zweifel schon in der urapostolischen Zeit. Daraus erwuchs allmählich ein fester Stamm sittlicher Unterweisung; es bildete sich eine lebendige Überlieferung, welche schliesslich niedergeschrieben, und, in Erinnerung an jene, Ap.Geschichte 2, 42 erwähnte, *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, als die „Lehre der zwölf Apostel" betitelt wurde.

Zum andern machen wir geltend, dass unsere Urkunde in ihren Gebeten und sonst, wenn auch auf indirekte Weise, doch hochwichtige Andeutungen gibt über Christenglauben und inneres Leben. Die Gläubigen sind sich eines ewigen Lebens bewusst, das ihnen durch Jesum geschenkt ist. Das eucharistische Gebet c. 9 § 3 beginnt: „Wir danken dir, Vater, für das Leben und die Erkenntniss, welche du uns durch deinen Knecht Jesum kund gethan hast!" Ebenso 10 § 2 vgl. 3: „Wir danken dir — für die Erkenntniss und den Glauben und, die Unsterblichkeit, die du uns kund gethan hast durch Jesum!" Die Ermahnung am Schluss, 16 § 1: „Wachet über euer Leben!" hat zweifelsohne gleichfalls das neue Leben voll Ewigkeitskraft im Auge, das den Seelen von Gott in Christo geschenkt ist. Das alles geht hervor aus dem Grundgefühl der Gläubigen dieser urchristlichen Gemeinden, dass sie Christo Leben und unvergängliches Wesen verdanken, weil der Tod verschlungen ist in den Sieg, dass sie ewigen Lebens teilhaftig und gewiss sind. Nicht, dass die Schuld getilgt, sondern dass die Todesmacht überwunden, dass ewiges Leben durch Christum geschenkt ist, — diese innere Erfahrung und Gewissheit bildet im Urchristentum die Grundstimmung, und ist durchschlagend bei den Gläubigen in einem Masse, von welchem wir keine entsprechende Vorstellung haben. Diese massgebende Erfahrung liegt

der *Διδαχὴ* zu Grunde. Sie führt unmittelbar auf einen hohen Begriff von der Person und dem Werk des Erlösers. Der Lieblingsausdruck für die Person Christi ist in den Gebeten (9, 2f., 10, 2f.): *Ἰησοῦς ὁ παῖς σου*, d. h. der Knecht Gottes, der Mittler göttlicher Offenbarung und Heilsbeschaffung. Zwar wird David ebenfalls *παῖς σου* genannt (9, 2); aber das geschieht ganz ebenso in dem urapostolischen Gebete Ap.Gesch. 4, 25. Anderswo, wenn der Verfasser persönlich redet, heisst der Heiland *ὁ κύριος ἡμῶν* oder einfach *κύριος*. Das bezeichnet ihn als Inhaber göttlicher Herrscherwürde; es ist ein Bekenntniss der Gottheit Christi, was namentlich aus der Anwendung des Sacharjawortes (14, 5) vom Kommen Gottes auf die Wiederkunft Christi (16 § 7) hervorgeht. Die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes (7. 1) schliesst ohnehin das Bekenntniss zur Gottheit Christi in sich. — Eine ausdrückliche Lehre vom Werke Christi ist in der *Διδαχὴ* nicht niedergelegt. Aber die Vorschrift, Mittwochs und Freitags zu fasten (8, 1) beruht zweifellos auf den Ereignissen der Leidenswoche, welche als fundamentale Heilsthatsachen anerkannt werden. Auf das am Kreuze vergossene Blut Jesu, auf seinen Versöhnungstod, deutet das Bild des „heiligen Weinstocks David's", den uns Gott in Jesu geoffenbart hat (9, 2). Wie das gemeint sei, erhellt aus Clemens Alex. *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, c. 29, wo er mit unverkennbarer Anspielung auf jenes längst übliche wohlbekannte Gebet sagt: „Dieser (Jesus), der den Wein, das Blut des Weinstocks David's, ausgegossen hat auf unsere verwundeten Seelen." Clemens combinirt den Gedanken an das vergossene Blut der Versöhnung, mit dem gesegneten Kelch im h. Abendmahl. Umgedreht combinirt das Abendmahlsgebet der „Ap.Lehre" mit dem im gesegneten Kelch dargereichten Blut Jesu Christi das Bild des „heiligen Weinstocks" (Ps. 80, 9ff.), den Gott in die Welt hineingepflanzt hat, wobei offenbar Jesu Wort: „ich bin der wahre Weinstock und mein Vater der Weingärtner" (Joh. 15, 1), zu Grunde liegt. Dieses Gebetswort enthält die Erfahrung und den Glauben, dass in der Person Jesu Christi und seiner Selbsthingabe in den Tod, Heil und Lebenssaft für die Menschheit von Gott geschenkt ist. Universalistisch, die Menschheit umfassend, ist der Begriff der Kirche, welcher in den Gebeten hervortritt. Zweimal in diesen urkräftigen Communiongebeten schwingt sich die Andacht

„weit über Berg und Thale,
weit über blaches Feld“,

und umfasst im Gedanken der Gemeinde Christi alle Enden der Erde. Eines dieser Gebete lautet 9, 4: „Wie dieses gebrochene Brod zerstreut war auf den Bergen, und zusammengeführt, eins wurde, so möge deine Gemeinde zusammengeführt werden von den Enden der Erde in dein Reich!“ Im weiteren Fortgang heist es 10, 5 unter anderem: „Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, sie zu erlösen von allem Bösen, und sie zu vollenden in der Liebe; führe sie zusammen von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, welches du ihr bereitet hast“ u. s. w. Wo der Gedanke der Gemeinde Christi, nach ihrer die Menschheit umfassenden Weite, und ihrem herrlichen Ziel, die fromme Seele erfüllt, da darf man von dem Christentum solcher Gläubigen nicht gering denken.

Überschaut man das Ganze dieses urchristlichen Handbüchleins, so fällt zweierlei in's Auge: I. dasselbe ist bestimmt für Heidenchristen. teils für Heiden, welche sich um die Taufe bewerben, teils für Gemeinden aus den Heiden. Schon der Titel hat den Beisatz: τοῖς ἔθνεσιν nicht umsonst. Dazu stimmt der Inhalt der sittlichen Unterweisungen c. 1—6. Mehrere Warnungen darin sind nur dann richtig motivirt, wenn sie Heiden im Auge haben, welche in heidnischer Atmosphäre leben, aber der Gemeinde Christi beizutreten gewillt sind. Das sprechendste ist 6, 3: „Vom Götzenopferfleich enthalte dich gänzlich, denn das ist ein Dienst toter Götter!“ Unter den zu meidenden Sünden wird 5, 1 in erster Linie die Abgötterei genannt (εἰδωλολατρίαι); daher die Warnung 3, 4: „Mein Kind, werde nicht ein Vogelschauer, denn das führt zum Götzendienst“ u. s. w. Auf heidnische Umgebung führt der Umstand, dass beim Gebot der Feindesliebe, angesichts der Liebe zu denen, die uns lieben, gesagt ist: „Thun dasselbe nicht auch die Heiden“? (1, 3), während der Erlöser Matth. 5, 46 fragt: „Thun nicht dasselbe auch die Zöllner?“ (Luk. 6, 32ff. die Sünder). Bryennios behauptet, p. 5 Anm. 3, die Διδαχή sei für Juden und Judenchristen bestimmt. Uns scheint vielmehr das Absehen auf Heiden gerichtet, das Büchlein für Heidenchristen bestimmt zu sein.

Wohl aber ist unverkennbar, dass die Schrift II. judenchristlicher Herkunft ist. Die schönen liturgischen Gebete sind offenbar

aus judenchristlichen Gemeinden apostolischer Zeit überliefert, in feste Fassung gebracht, lebendig bewahrt, schliesslich niedergeschrieben worden. Woher anders, als aus judenchristlicher Quelle, könnte das Bild geschöpft sein: „der heilige Weinstock David's", welcher Jesus Christus ist 9, 2? Woher sonst die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" (παῖς θεοῦ), die in Gebet und Rede urapostolischer Zeit (Ap.-Gesch. 3, 13. 26. 4, 27. 30) üblich war? Woher anders, als aus judenchristlicher Sitte, erklärt sich die Ermahnung, das Gebet des Herrn dreimal des Tages zu beten (8, 3)? Aus alttestamentlicher und judenchristlicher Sitte stammt die Vorschrift, alle Erstlinge von Erzeugnissen der Kelter, Tenne, des Viehstandes, den Anbruch eines Teigs, eines Wein- und Ölgefässes, einer Einnahme an Geld u. s. w. den Propheten, „die eure Hohenpriester sind", in Ermangelung eines Propheten aber den Armen zu geben (13, § 2—7). Das alles spricht für judenchristliche Herkunft.

Die Ansichten über den landschaftlichen Ursprung des Büchleins sind geteilt, hauptsächlich zwischen Ägypten und Syrien. Es ist nicht leicht, darüber eine begründete Entscheidung zu geben. Denn das Büchlein trägt, wie Harnack S. 167 richtig bekennt, eine ausgesprochene Lokalfarbe nicht an sich. Die Gründe, welche Harnack S. 159f, 167ff. für Abfassung in Ägypten geltend macht, dürften kaum als entscheidend anerkannt werden. Für eine syrische Heimat scheint die Thatsache zu sprechen, dass die „apostolischen Constitutionen" im VII. Buch, c. 1—32, welche anerkanntermassen Syrien angehören, nichts anders als eine spätere Umarbeitung der „Apostellehre" sind, mit Interpolationen und Auslassungen in Gemässheit der kirchlichen Verhältnisse des vierten Jahrhunderts. Doch wollen wir diesen Umstand nicht als Beweis ansehen für den syrischen Ursprung der Διδαχή, halten vielmehr für wissenschaftlich sicherer, in der Frage über Land und Ort der Abfassung des Büchleins, vorerst bei einem Non liquet zu bleiben.

Was schliesslich den Wert dieser Urkunde anlangt, so war auf manchen Seiten der Eindruck der einer Enttäuschung: man fand darin gerade dasjenige nicht, was man am ehesten suchte und erwartete. Allein wer gibt uns ein Recht, uns im voraus ein Bild zu entwerfen, und mit diesem als vermeintlichem Massstab den Fund zu vergleichen? Treten wir aber vorurteilsfrei heran, so finden wir genug erhebendes

und stärkendes darin. Steht doch dieses Denkmal christlichen Altertums auf dem „Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist.“ Die Schrift ist erwachsen inmitten sittlich ernster, gottesfürchtiger Gemeinschaft, in einer nicht auflösenden sondern bauenden und wahrhaft fortschreitenden Zeit. Dennoch galt es auch in so früher Zeit, zu wachen und auf der Hut zu sein, um die Geister zu prüfen, sich selbst und die Gemeinde gegen Trübung und Auflösung, gegen Misbrauch und Trug zu wahren. Als Richtmass dient „das Evangelium“, damals noch nicht in Schrift verfasst, sondern lebendig in Herz und Gedächtniss bewahrt. Der Prüfstein liegt in sittlicher Frucht und in Erkenntniss des Heilandes. „Lehret einer so, dass er Gerechtigkeit und Erkenntniss des Herrn mehret, so nehmet ihn auf wie den Herrn!“ (11, § 2.) Das allgemeine Priestertum der Gläubigen steht, laut unseres Schriftchens, in anerkannter Wirksamkeit. Sündenbekenntniss und Beichte soll in der Gemeinde geschehen (4, 10; 14, 10) d. h. die Gläubigen sollen ihre Sünden einander bekennen, damit ihr Opfer ein reines sei; damit sind die Gemeindeglieder selbst als Priester, ihr Gottesdienst und Dankopfer als ein priesterliches Handeln bezeichnet.

Lassen wir die der Reihe nach besprochenem Urkundenfunde noch einmal rasch an uns vorübergehen, so entwickeln sich wohl mannigfaltige Eindrücke und Gedanken. Einige derselben mögen hier angedeutet werden. Unsere Übersicht hatte mit einer Anzahl von Entdeckungen und Publicationen aus Handschriften zu thun. Es liegt nahe, aus diesem Anlass zuvörderst einige technische Bemerkungen zu geben, welche von Lesern, denen für solche Forschungen entweder Musse und Gelegenheit oder Neigung fehlt, nachsichtig, wie ich bitte, aufgenommen werden möchten.

Die Erfahrung hat bewiesen, dass man sich auf Kataloge von Bibliotheken nicht allenthalben verlassen darf; war doch der Band, welcher unter anderem so wichtige Dinge wie die completen Clemensbriefe und die *Διδαχή* enthält, in Verzeichnissen von der Hand mehrerer kundiger Männer nicht einmal erwähnt, s. oben S. 44 f. Ferner hat sich gezeigt, dass man gut thut, Sammelbände recht sorgfältig zu prüfen,

weil nicht selten zwischen Dingen, welche geringeres Interesse erwecken, etwas höchst wertvolles ein Plätzchen gefunden hat, an dem man es gar nicht sucht, wie das mit den eben genannten Urkunden so wie mit dem für die Geschichte Ulfila's wichtigen Aufsatz des Auxentius der Fall war. Ja es ist je und je selbst in Randschriften zu minder erheblichen Urkunden etwas hoch schätzbares, wie der genannte Brief des Auxentius, versteckt. Sodann möge man durch den Titel einer Schrift sich nicht abschrecken lassen, sie einer umfassenden Durchforschung zu unterwerfen; sie bringt oft ganz andere und weit belangreichere Dinge, als ihr Titel vermuten lässt, wie das z. B. mit der griechischen Handschrift über „Widerlegung aller Ketzereien" (s. oben S. 17) der Fall war. Auch das späte Datum einer Abschrift ist kein Grund, ihr geringeren Wert beizulegen: die so eben erwähnte Handschrift stammt zwar aus so später Zeit, wie das XIV. Jahrhundert, und macht uns doch, grösstenteils als ausschliessliche Quelle, mit einem Werke des III. Jahrhunderts bekannt. Ferner, die vorhin berührte Handschrift in Stambul ist nicht früher als 1056 n. Chr. gefertigt, und enthält doch nächst den completen „Clemensbriefen", auch die spätestens der Mitte des II. Jahrhunderts angehörige *Διδαχή*, in einer vorzüglichen Textgestalt.

Treten wir, von diesen gelehrten und technischen Dingen aus, den Sachen näher, so fällt in die Augen, dass die neuen Urkundenfunde unsere Kenntniss in Betreff des christlichen Altertums vielfach erweitern, ergänzen, berichtigen. Wie vielfach das in Betreff des urchristlichen Gemeindelebens durch die *Διδαχή* geschieht, das möge nur kurz erinnert werden. Ferner bringt der Schlussteil des I. Clemensbriefes ein altchristliches Gemeindegebet aus dem I. Jahrhundert, während der sogenannte II. Clemensbrief, in seiner jetzt vorhandenen Vollständigkeit, die älteste Homilie ist, aus der Mitte des II. Jahrhunderts. Unsere Kunde von der Ausbreitung des Christentums am Ende des II. oder Anfang des III. Jahrhunderts, namentlich im Morgenlande, bekommt einen Zuwachs durch den der Bardesanes' Gruppe angehörigen Dialog (s. oben S. 31 f.), wogegen wir durch die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus einen Einblick erhalten in die erste Pflanzung des Christentums in Nubien während des VI. Jahrhunderts (s. oben S. 37 ff). Die antihaeretische Schrift des Hippolytus (s. ob. S. 17 ff) enthält belangreiche Beiträge nicht nur zur Ketzergeschichte, sondern auch zur Kenntniss der Ge-

schichte römischer Gemeinde, Ende des II., Anfang des III. Jahrhunderts. Wie wichtig zur Geschichte Ulfila's und des Christentums bei den Westgothen, die Urkunde von Auxentius (S. 6 ff) ist, darauf sei nur kurz hingewiesen. Eben diese Urkunde, sowie die syrisch erhaltenen Festschreiben des Athanasius (S. 33 ff) dienen nebenbei auch zur Feststellung und Berichtigung mancher chronologischen Data. Die Geschichte des Kanon erhält zwar nicht viel überraschendes aber doch verstärktes Licht durch die Thatsache, dass der Brief des Barnabas, und der Hirte des Hermas in der Sinait. Bibelhandschrift (S. 40 ff) dem N. T. angeschlossen sind; während in der syrischen Übersetzung die Clemensbriefe (s. ob. S. 45) mitten unter N. T. Briefe hineingestellt und in Lesestücke für den gottesdienstlichen Gebrauch getheilt sind. Dass die complete Handschrift der Clementinischen Homilien, die Auszüge bei Hippolytus, das Diatessaron Tatian's (S. 3 ff. 17 ff. 52 ff.) für die apostolische Auktorität des Ev. Johannis von Gewicht sind, möge nur berührt werden.

Zum Schluss noch der Gedanke, wie viele edle Kräfte dazu mitgewirkt haben, Urkunden aus dem Dunkel der Verborgenheit an das Licht zu bringen, zu Nutz und Frommen der Kirche Christi und ihrer Wissenschaft, Kräfte, unter denen wir mit Freuden auch ein hochgestelltes Mitglied der griechischen Kirche begrüssen. Aber auch die Erinnerung, wie schon die ökumenische Verbreitung des Christenglaubens unter mannigfaltigen Nationalitäten, und der gelehrte Fleiss griechischer, syrischer, armenischer Christen, es ermöglicht hat, dass kostbare Urkunden des Altertums, welche verloren schienen, erhalten wurden und wieder zum Vorschein kommen konnten; ein kleiner Thatbeweis von der mannigfaltigen Frucht und dem reichen Segen, welchen die weltumfassende „Gemeinschaft der Gläubigen" durch Gottes Gnade bringt Hoffen wir, dass noch mancher bis jetzt verborgene Schatz ähnlicher Art wieder erschlossen und zur Verwertung gebracht werde!

Register.

Abgar VI. S. 31.
Abûl-faradsch. S. 37.
Addai. S. 55.
Aphraates. S. 56.
„Apostel" in *Διδαχή*. S. 66.
Aonio Paleario S. 2.
Aquileja, Concil v. S. 6.
Arianer. S. 8ff. 35.
Armenier. S. 57.
Assemani. S. 25. 27. 37. 53.
Athanarich. S. 14.
Athanasius. S. 33ff. 63.
Athos. S. 17.
Atra. S. 32.
Aucher. S. 58.
Auxentius. S. 7. 9ff. 16. 76.
Bardesanes. S. 24. 29ff. 54. 76.
Barnabasbrief. S. 40f. 67ff.
Basilides. S. 19. 21ff.
Baur, F. Chr. S. 18. 21. 23.
Benedetto de Montova. S. 2.
Bessell, W. S. 15.
Bestmann. S. 71.
Bibel-Übersetzung Ulfila's. S. 12.
Britishes Museum. S. 24f. 61.
Bryennios. S. 44ff. 63 f. 67. 73.
Bunsen. S. 2. 18. 23. 28.
Callistus (Calixtus), röm. Bischof. S. 19.
Cambridge, 1. Univ.-Bibliothek. S. 45.
Cassiodorius. S. 7. 13 Anm.
Clemens rom. S. 43.
— — I. Brief. S. 44. 46f.
— — angeblicher II. Brief (Homilie). S. 47ff.
Clementinische Homilien. S. 3ff.
Constantius, Kaiser. S. 8. 11.
Coxe. S. 45.
Credner. S. 4. 42f.
Cunitz. S. 1.
Cureton. S. 25. 27ff. 33. 36. 55f. 61. 63.
Cyrillus Lukaris. S. 44.
Διδαχή. S. 63ff.
Diatessaron. S. 52ff. 77.
Dionysius v. Alex. S. 34.
„ „ Korinth. S. 49.
Dindorf, W. S. 61.
Döllinger. S. 18.
Dorostorus. S. 7.
Dove. S. 68 Anm.
Duncker. S. 17f.
Edessa. S. 31.
Ephraem. S. 24. 54. 59.
Epiphanius. S. 29. 52.
Episkopat, monarchischer. S. 69.
Erpenius. S. 37.
Erstlinge. S. 74.
Eusebius v. Caesarea. S. 28f. 52f. 61ff. 63.
„ v. Nikomedien. S. 9.
Ewald Heinr. S. 21.

Festbriefe des Athanasius. S. 33ff.
Frank, G. F. S. 4. 6.
Funk. S. 43. 51. 68 Anm.
Gebhardt, v. S. 41. 43.
Gemeindegebet, ältestes. S. 46f. 76.
Gieseler. S. 36.
Gnostiker. S. 19. 69.
Gothen. S. 6ff.
Grabe. S. 48.
Gregor „der Erleuchter". S. 57.
Guignant. S. 45.
Harnack, A. S. 41f. 50. 54. 59f 65. 67. 69f. 74.
Hefele. S. 16. 28.
Heidenchristen. S. 73.
Heinrici. S. 21.
Hermas, Hirte des. S. 40. 43. 69.
Hilgenfeld. S. 4f. 23f. 28. 41. 48f.
Hippolytus. S. 17f. 21ff. 76.
Hofstede de Groot. S. 21f.
Holtzmann. S. 23.
Homilie. S. 49ff. 76.
Jacobi. S. 18. 21. 23.
Jakobiten. S. 27.
Ignatius v. Ant. S. 27ff.
Joachim II., Patriarch. S. 64.
Johannes-Evangelium. S. 3ff. 19ff.
Johannes v. Ephesus. S. 36ff. 76.
Jordanis. S. 7. 13 Anm.
Juden. S. 31.
Judenchristen. 33. 73f.
Julianus Monophysite. S. 38ff.
Junius. S. 44.
Justinian. S. 36ff.
Justinus Gnostiker. S. 19.
Kanon N. T. S. 43. 45. 77.
Katakomben. S. 2.
Katharer, katharisches Rituale. S. 1.
Katharinenkloster am Sinai. S. 40.
Kirche in *Διδαχή*. S. 72 f.
Krafft. S. 9. 12. 16.
Krehl. S. 61.
Krust. S. 6.
Lagarde. S. 5 f. 58.
Land I. P. S. 36.
Langen. S. 68 Anm.
Larsow. S. 34.
Lazzaro, Insel St.. S. 58. 62.
Lightfoot, Bischof J. B. S. 45. 47 ff. 50 f. 69 f.
Lipsius. S. 23. 28. 56 Anm.
Macaulay. S. 1.
Maximinus. S. 6 f. 15.
Mechithar. S. 57 f.
Mechitharisten. S. 55. 58 f. 62.
Melito. S. 28 f. 62.
Merx. S. 28. 30 Anm. f. 62.
Mesrop. S. 57.
Miller, Eman. S. 17.
Mohl, Jul. S. 45.
Möller. S. 54.
Mösinger. S. 56. 59.
Montanismus. S. 34.
Montfaucon. S. 34.
Moses. S. 11.
Moses von Nisibis. S. 24. 27.
Mynoïdes Mynas. S. 17.
Naasener. S. 19. 21.
Neander. S. 36.
Nicephorus Patr. S. 63.
Niebuhr. S. 37.
Nitrisches Kloster, Handschriften. S. 24 ff.
Nubien. S. 37 ff.
Ophiten. S. 19. 21.
„Origenis Philosophumena". S. 17.
Osterfest. S. 34 f.
Pacho. S. 25.
Παῖς θεοῦ, Jesus. S. 47. 72.
Pariser Bibliothek. S. 6. 17.
Peschittô. S. 24. 56.
Petersburger Bibliothek. S. 41. 61.
Philipps G. S. 55.
Philostorgios. S. 7. 10. 12 f.
Photius. S. 8.
Pitra. S. 62 f.
„Propheten" in *Διδαχή*. S. 66.
Ranke. S. 1.
Ritter, Karl. S. 2.

Röstell. S. 2.
Ross. S. 2.
Rufin. S. 63.
Ryssel, Victor. S. 24. 52. 61.
Sabatier. S. 68 Anm. 70.
Sardica, Concil v. S. 36.
Schaff. S. 64 Anm. 68 Anm.
Schneidewin. S. 17.
Semisch. S. 4. 60.
Seres. S. 65.
Sikinos, Insel. S. 2.
Simon, Magus. S. 19.
Sinai-Bibel. S. 46 f.
Sokrates K.historiker. S. 7 f. 12. 16.
Sonntag. S. 31. 33.
Soter, röm. Bischof. S. 49.
Sozomenos. S. 7 f. 10.
Syrisches Schrifttum. S. 24 ff.
Tatian. S. 52 ff.
Tattam. S. 25.
Taufbefehl. S. 71.
Theodora, Gemahlin Justinians. S. 38.
Theodoretos. S. 7 f. 10. 53. 60.
Theodosius d. Gr. S. 16.
Tischendorf. S. 26. 40. 44. 46.
Uhlhorn. S. 23. 28.
Ulfila. S. 6 ff. 77.
Usher, Erzb. S. 41.
Valentin, Gnostiker. S. 20 f.
Vatikan-Bibliothek. S. 3.
Victor v. Capua. S. 53.
Villemain. S. 17.
Volkmar. S. 5. 18. 23.
Waitz. S. 6. 15.
„Weinstock David's". S. 72.
Weizsäcker. S. 42.
Wettstein. S. 44.
„Wohlthat Christi", von der. S. 1.
Wright W S. 28. 56. 61.
Zahn, Theod. S. 28. 54 ff. 59. 68 Anm.
Zeller, Ed. S. 4. 18 ff.

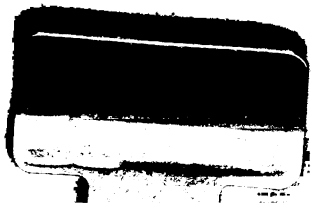
Druckfehler.

S. 7 Z. 8 v. unten lies: Cassiodorius statt: Cassiodorios.
S. 7 Z. 3 v. unten lies: Philostorgios statt: Philostorgius.
S. 9 Z. 6 v. unten lies: Krafft statt: Kraft.

Leipzig, Druck von A. Edelmann, Universitäts-Buchdrucker.

8909433606 2

b89094336062a



8909433606 2

B89094336062A